جواهر واعراض شوارق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الاول في المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة ادرجت في الجواهر [illegible]
في الاعراض ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض ظ لتقدم الجوهر طبعا فناسبه التقدم وضعا
ومنهم من يعكس نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر فلا يحتاج الى احواله [illegible]
[illegible] ذلك قليل ومع ذلك فالقدر المحتاج اليه من ذلك [illegible] يحتاج الى [illegible]
والسكون التي يستدل بها على حدوث الاجسام وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به
على عدم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى وكمعرفة البعد والزاوية [illegible] المحتاج اليها في تركيب الجسم فلا يصح
ان يرتكب لاجله مخالفة الوضع للطبع الذي حاله ينبغي ان يتبع من المحصلين من غير ضرورة [illegible]
الجواهر لعموم الحاجة بالنسبة الى جميع الافراد بخلاف [illegible] تقديم الاعراض فانما [illegible] البعض [illegible]
الى عدم [illegible] التوسط [illegible] من [illegible] العكس من حيث ان التعريف في الاول انما هو [illegible]
[illegible] الذي [illegible] الفصل الاول في الجواهر [illegible]
بالجواهر [illegible] المراد [illegible] مقابلة الاعراض [illegible] الفصول الاربعة [illegible] الجواهر [illegible]
من حيث [illegible] بالمفارقة بيان ذلك ان البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر
والاعراض [illegible] تقديم الجواهر لما ذكرنا [illegible] البحث عن الاعراض الى الفصل الخامس [illegible] الفصول الاربعة المتقدمة
عليه كلها في الجواهر لكن البحث [illegible] الجواهر انما هو من احوال [illegible] من حيث هو جوهر [illegible] من حيث انه [illegible]
والبحث عن اعراض [illegible] من حيث هو جوهر [illegible] من حيث هو جوهر مجرد والجوهر المادي [illegible] الجسم منقسم
الى الفلكي والعنصري بحيث [illegible] احوال كل منها احوال [illegible] فالبحث عن الجسم [illegible] من احوال [illegible] من حيث
هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او من احوال [illegible] من حيث هو فلكي او من حيث هو عنصري [illegible] اربعة
فصول [illegible] البحث عن احوال الجواهر [illegible] الاول في الجواهر من حيث العموم الثاني في الاجسام من حيث [illegible]
الثالث في الاجسام من حيث العموم الرابع في الجواهر المجردة ووجه الترتيب ان جهة العموم اقدم [illegible]
[illegible] اقدم [illegible] في احوال الجواهر [illegible] لان [illegible] انواع الجواهر [illegible] وفي احوال
الاجسام [illegible] الجواهر [illegible] جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام [illegible]
من الجواهر المجردة [illegible] الاجسام اقرب الينا [illegible] تقديم الطبيعي على الالهي وقدم [illegible] الاجسام [illegible]

[illegible]





وهو الفصل الثاني على البحث من جهة العموم وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر البحث عن المجردات الى الفصل
الرابع فان [illegible] وذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بحثا عن
الجوهر من حيث هو جوهر [illegible] الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد تحقق في موضعه ان [illegible]
[illegible] من احوال المقسم من حيث نفسه لا الاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية
[illegible] ان كلا من الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل [illegible] عن كون الجوهر
[illegible] في الحقيقة من الجوهر نفسه [illegible] من المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما بحيث
لا يتصور الجسم منفكا منهما [illegible] من تتمة تحقيق ماهية الجسم [illegible] واما ما يتفق في هذا الفصل
من احوال العرض فانما هو بالعرض وذلك [illegible] هذا وفي هذا الفصل مقدمة هي في الحقيقة مقدمة للمقصد
ومسائل اما المقدمة ففي تفسير المكان للجواهر والعرض على ما قال المكن اي تحقيق الوجود الذي
قد سبق انقسام الموجود اليه وال [illegible] اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من
كون الشيء في الشيء ههنا وان كان يطلق على معان مختلفة ككون الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم
في المكان [illegible] الزمان وكون الشيء في [illegible] والارض [illegible] وهو ان [illegible]
وجوده في ذلك الشيء لا يعني ان يكون الوجودان متحدين في الحقيقة [illegible] فانه باطل اذ يصح ان
[illegible] السواد في نفسه [illegible] بالجسم [illegible] الشيء في نفسه [illegible] وجوده لغيره بالضرورة
[illegible] بعضه [illegible] متحدين في الاشارة الحسية اي بحيث لو اشير الى احدهما كان ذلك باعتبار انه اشارة
الى الاخر ايضا سواء كانت الاشارة قصدا او تبعا [illegible] فلا ينتقض بحلول الاعراض في المجردات
ومنع كون ذلك [illegible] الاطراف [illegible] بالتعميم فلا ينتقض
بالاطراف [illegible] لحلول الاطراف [illegible] المقاصد [illegible] ان معنى وجود العرض
في المحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر قال وتحقيق
[illegible] الوجود [illegible] للموجود [illegible] الى [illegible] في الوضع والتحيز
[illegible] من الاول [illegible] السواد والجسم [illegible] الموجود الاول [illegible] الثاني [illegible] المراد
[illegible] ان الحلول هو الاختصاص [illegible] او الموضوع قد يعبر [illegible] المحل المتقوم [illegible]
او المحل المتقوم بنفسه ويرجع الاعتبار الى شيء واحد لان الشيء ما لم يتقوم بنفسه لا يقوم غيره [illegible]

[illegible]

بنفسه المتقوم لا بالحال فيصير اهم ويرجع الى الاول التحقيق انه يجب كون الموضوع متقوما من دون الحال واما انه يجب
مع ذلك كونه مستغنيا في التقوم عن الغير مطلقا فلا فمن يجوز كون العرض موضوعا للعرض لا يجب ذلك عنده
ومن لا يجوز ذلك واجب والصحيح ما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض فلا يمتنع تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني عن الحال
فقط **وهو العرض او لا وهو الجوهر** فظهر من هذا التقسيم تعريف الجوهر والعرض ايضا فالعرض هو الممكن الموجود
في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود لا في الموضوع سواء لم يكن موجودا في شيء اصلا كالجسم او كان موجودا في المحل
دون الموضوع كالصورة الحالة في الهيولى فالمحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض فالمادة والموضوع [illegible]
تعريفهما عند من لا يقول بجنسية شيء منهما لماهيته واما عند من يقول بجنسية الجوهر لما تحته فستعرف ما هو المراد من
الجوهر وهذا على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالموجود اما قديم وهو الله سبحانه واما محدث وهو اما متحيز وهو الجوهر
او حال فيه وهو العرض هذا هو بيان المقدمة واما المسائل **فالاول في تقسيم الجوهر** الى اقسامه [illegible]
**وهو اي الجوهر اما مفارق** اي عن الموضوع في ذاته وفعله بان لا يكون ذاته مقارنة للموضوع ولا فعله [illegible]
[illegible] **وهو العقل او مفارق في ذاته** دون فعله **وهو النفس او مقارن** للموضوع **فاما**
**ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة** اي الهيولى المتقوم بالحال **او يكون حالا في جوهر آخر وهو**
**الصورة** اي الجسمية ان كانت مشتركة بين الاجسام كلها او النوعية ان كانت مختصة بنوع نوع منها **او ما**
**تركب منهما** اي من الجوهرين الحال والمحل **وهو الجسم الطبيعي** [illegible] المفارق والمقارن بالمفارق
عن المادة والمقارن لها [illegible] في المادة من اقسام المقارن للمادة [illegible]
المادة قبل ان تخرج من التقسيم [illegible] المقارن بغير المفارق [illegible] التقسيم الى المفارق وغيره
من التقسيم الى المادة وغيرها [illegible] ان يكون المراد من المادة هو المحل المتقوم
بالحال [illegible] من الموضوع ومن بعض الجسم ومن الاجزاء [illegible]
الطوائف [illegible] المادة والمادة [illegible] لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال [illegible]
المفارق والمقارن [illegible] ولا لازم كون الجسم [illegible]
عليه المفارق بهذا المعنى هذا واما الاعتراض المشهور من الامام [illegible] ان الجوهر المركب [illegible]
الحال والمحل هو الجسم [illegible] يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر
[illegible] ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر [illegible]

[illegible]





[illegible] ما يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي [illegible] لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو ما يتعلق بالجسم وهو النفس او لا وهو العقل
مع ما ذكره الشارح القديم في صدر الكتاب ونقل المحشي [illegible] اعتراض الامام عليه هناك واما على تقسيم المصنف
حيث اخذ المقارنة في الجوهر بين الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى [illegible] من تقسيمه هو الجوهر المقارن المحل
لجوهر آخر والصورة هي الجوهر المقارن الحال في جوهر آخر والجسم هو الجوهر المقارن المركب منهما فلا وجه لقول المحشي
[illegible] ان المادة [illegible] من تقسيمه هو الجوهر الذي يحل فيه جوهر آخر فالمركب المذكور داخل في ما يقارن [illegible]
[illegible] هذا التقسيم لو فرض جوهر مركب من الحال والمحل المجردين يكون داخلا في العقل او النفس
مع ان الاحتمال المذكور لا يندفع في ذلك التقسيم [illegible]
[illegible] هذا اعتراض [illegible] الجوهر المركب من الحال والمحل [illegible] الجسم [illegible]
الصورة [illegible] التقسيم [illegible] الاحتمال [illegible] كيف
يقبل الجسم المركب [illegible] المركب [illegible]
المركب من نفس الشيء [illegible] واما [illegible]
الحقيقية [illegible]
[illegible] الحقيقية [illegible]
تقسيم [illegible] المفارق [illegible] الاقسام [illegible]
[illegible] جوهر [illegible]
يكون [illegible] المفارقة [illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] في التقسيم [illegible] الشيخ في الهيات الشفاء [illegible] جسم او جزء جسم فان كان
جزء جسم فاما ان يكون جزء جسم [illegible] مفارقا [illegible]
صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا فان كان له علاقة تصرف في الاجسام [illegible]
جزءا من المواد [illegible] تقسيم الجوهر الى الخمسة المذكورة [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الصورة [illegible]
محل [illegible] الهيولى [illegible] الاجسام [illegible] والصورة [illegible]
وان لم يكن [illegible] النفس والعقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد [illegible]

[illegible]

الجسم هذا عند الاشاعرة واما عند المعتزلة والآن فقيل انه قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل القسمة في جهتين فقط
فهو السطح والا فهو الجسم **المسئلة الثانية** في نسبة الاجزاء بعضها الى البعض والى العرض [illegible]
بالحالية والمحلية فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض
الاعم مطلقا فكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع ولا عكس وهذا معنى قوله **والموضوع
والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص** وكذا العرض اخص من الحال لان الحال قد يكون
جوهرا فلا يكون حيزا في الموضوع كالصورة في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع واليه اشار بقوله **وكذا الحال
والعرض** اي كل عرض فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس واما بين الموضوع والعرض فمباينة
بناء على كون الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه فان العرض لا يتقوم بنفسه بل يحتاج في تقومه الى الموضوع فلا يكون العرض
موضوعا واما بين المحل والموضوع والعرض عموم وخصوص من وجه فان الحركة عرض ومحل للسرعة فهي مادة الاجتماع والعرض
قد لا يكون محلا كالسرعة والمحل قد لا يكون عرضا كالجسم وكذا بين المحل والحال ومادة الاجتماع هي الحركة ايضا فانها حالة
في الجسم ومحل للسرعة والمحل قد لا يكون حالا كالجسم المحل للحركة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحالة في الحركة والى هذا
اشار بقوله [illegible] **العرض على المحل** [illegible] **الحال** ايضا على المحل [illegible] ان يكون والحال [illegible]
المحل [illegible] لان النسبة بين الحال والعرض قد مر فيلزم التكرار بل ذلك جزئيا [illegible]
المحل عرض او حال ولا يصدق في كل محل عرض او حال وذلك ليظهر مادة الافتراق من جانب المحل فانه يجب
محل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فظهر من عكس الصدق في ذلك الكلام
كما يدل على صدق العرض والحال على المحل جزئيا كذلك يدل على صدق المحل على العرض والحال ايضا فيكون جزئيا [illegible]
[illegible] **المسئلة الثالثة في نفي جنسية الجوهر والعرض** لما تحتهما [illegible] **الجوهرية**
**والعرضية من ثواني المعقولات** لان الجوهر والعرض [illegible] من المحمولات بالمواطاة [illegible]
اي كليين [illegible] والمفهوم لا يكون [illegible] خارجين [illegible] لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية او ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية كما في السواد مثلا امر زائد على ذاته هو اللونية
واما نفي جنسيتهما [illegible] خارجين [illegible] فاحتج عليه بوجوه ضعيفة الاول انه احتج في اثبات الجوهرية
الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا في اثبات عرضية كثير من الاعراض [illegible]
والالوان الى النظر والاستدلال ولذلك [illegible] في كل ذلك [illegible] لا يكون ذاتيا [illegible]

القائلين بجوهرية الصور [illegible] الاجسام [illegible] الصورة النوعية وكذا الجوهرية [illegible]
النفوس الناطقة [illegible] تجرده [illegible] المتكلمين وبعض الاطباء [illegible]
[illegible] عرضية الاضواء والالوان [illegible] الكيفيات



[illegible] الجوهر لتوقف نسبة احدهما على وسط واجب عنه بان [illegible] لا يكون [illegible] له
اذ الان [illegible] بالكنه [illegible] ممتنع فان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن
[illegible] وكذا الحال [illegible] ولو كانت معقولة بالكنه [illegible] لا يحتاج فيها الى دليل [illegible] فان قيل علم
النفس بذاتها حضوري [illegible] انما المتصور [illegible] واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولي
[illegible] فان العلم [illegible] بذاته لا شك
[illegible] الاحتياج الى الاستدلال [illegible] والتحقيق ان كل ما يقال
في الاستدلال على جوهرية النفس [illegible] بدليل حقيقة [illegible] الثاني انهما يقالان
[illegible] بالتشكيك فان الجواهر المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها [illegible] حقيقة [illegible] الا ان [illegible]
الثابتة [illegible] والنفس [illegible] المجردات بالنسبة الى الماديات وكذا في العرض فان
العرض الغير القار اولى بالعرضية من العرض القار [illegible] لا يكون مقولا بالتشكيك بالنسبة اليه كما سياتي
قال الشيخ [illegible] الشفاء [illegible] ان لفظ الجوهر [illegible] على الاجسام وحدها [illegible] ان [illegible]
في القول [illegible]
[illegible] المركب والمفارق [illegible] من جميع ذلك [illegible]
[illegible] موجودة [illegible]
[illegible] بالتقدم والتاخر
[illegible] الموجود [illegible] **ولا اختلاف
الا بالانواع [illegible]** لان الاختلاف في حقيقة [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] قال الشيخ في [illegible] لا يكون
[illegible] التقدم والتاخر [illegible]
[illegible] فان الاجسام [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] بعض الاجسام اقدم من بعض [illegible] الموجود في رسم الجوهر [illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الكليات [illegible]

في النفس او بوجود شيء في موضع ولا شك ان الموجود [illegible] وذلك هو الموجود في الاعيان لكان الامر على ما يذهبون اليه وكان بعضها
قبل بعض فيه بل نقول الموجود لا في موضع العرض والمهية التي قررها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها لا في موضع
مثل ما يقال [illegible] ان يظهر لك الفرق بين الامرين وان احد [illegible]
الموجود لا في موضع [illegible] اذا [illegible] الجواهر [illegible] في وجوده فانك تعلم انه مهية
اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضع وتعلم ان هذا المعنى هو المقوم الاول لحقيقته كما تعلم انه جوهر بل تعلم
انه هل هو موجود في الاعيان بالفعل لا في موضع بل ربما كان [illegible] بان الموجود بالفعل في الاعيان
لا في موضوع ليس مقوما للمهية [illegible] من الجواهر بل هو امر يلحق الموجود [illegible] المهية الاشياء
جنس هذا الجنس بل الاول [illegible] مهية هي الوجود وكان [illegible] من الموضوع لم يكن في جنس [illegible]
الجواهر [illegible] الوجود [illegible] الشيء [illegible] الجوهر
بالتركيب [illegible] ما هو ذاتي [illegible] الشيء [illegible] موجود [illegible] ما هو ذاتي من مفهوم [illegible]
غير معقول [illegible] فانه ليس هناك مهية غير الوجود [illegible] الوجود فقد عرفت حقيقة كون الجوهر [illegible] موجود
موضوع [illegible] ان كون الجوهر [illegible] الذي [illegible]
اليه [illegible] بتقدم [illegible] المعنى الذي [illegible] التقدم [illegible] التاخر [illegible]
التميز بالفعل الذي يلحق ذلك والذي [illegible] الفصل [illegible] اول [illegible] من الامور [illegible] الاختلاف [illegible] الدليل على ان
حقيقة الجوهرية [illegible] التقدم [illegible] التاخر [illegible] ان نقول ان كون الصورة في نفسها [illegible]
في الاعيان لم يحتج الى موضوع [illegible] المركب [illegible] ان هذه حقيقة المركب [illegible] بهذه الصفة
متعلقة بكون الصورة [illegible] الصفة كما نقول ان وجود الصورة [illegible] لا في موضوع [illegible]
الا وجودها [illegible] وجوده متعلق بوجودها وذلك الموجود انما هو الوجود لا في موضوع [illegible]
لا يكون الجوهر [illegible] في بيانه [illegible] ان المقول [illegible]
لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور [illegible] على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها [illegible] يكون الجوهر
والعرض جنسا لما تحته من حقائق [illegible] على الوجه الاول [illegible] الافراد
[illegible] واحدة فيلزم من كون جنس البعض [illegible] جنس الجميع [illegible] جنس البعض [illegible] منها
[illegible] الثالث ان المعقول منها [illegible] بين [illegible] عرض [illegible] لا يتعقل منه [illegible] من الموضوع [illegible]



ابوها عا مفهوم انه اضافي ان لا يوجد والاستغناء وسلبها الغير ومثل ذلك لا يمكن ان يكون الا عرضيا والبرهان يقول والمعقول
منها الشرائط [illegible] الذي عا يعقل اشتراكه منها عرضي والجواب عنه انه بل يعقل من الجوهر معنى آخر هو مراد من جنسيته وهو
انه مهية من شانها اذا وجدت في الخارج ان لا يكون في الموضوع فمهية من شانها كذا هو كنه الجواهر وسلب الموضوع [illegible]
عن الموضوع وجزء [illegible] عوارضه كما هو ظاهر كلام الشيخ [illegible] ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان
[illegible] لم نتعقل الكلام اليه ويلزم عدم تناهي اجزاء المهية فيلزم ان لا تتعقل كنه الانواع الجوهرية
تفصيلا [illegible] فيلزم انتفاء الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض جوهرا [illegible] وهذا هو شان الفصل مع
المعنى والجواب انه منقوض بسائر المقولات بل بسائر الاجناس والحق ان المراد انه جنس [illegible]
[illegible] الكلي ما يصدق [illegible] من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس [illegible] الكلي ما يصدق [illegible] جنس [illegible]
[illegible] عام [illegible] ان الحكماء بل اكثر العقلاء [illegible] جنس [illegible] انه [illegible]
جنسيته [illegible] المحقق الشريف [illegible] بنسبة العرض [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] مهية من شانها [illegible] وطبيعتها [illegible] ان يكون [illegible] الموضوع [illegible] الذاتي [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] ان بينهما فرقا [illegible] في ذلك [illegible] من شانها سلب الموضوع [illegible]
لا يمكن زواله من الذهن مع تعقل مهيته جوهرية بالكنه [illegible] مهية من شانها الوجود لا في الموضوع
لا يدل [illegible] زواله من الذهن عند تعقل مهية عرضية بالكنه فان قلت [illegible] وهو الذي [illegible]
قلت ذلك [illegible] الشيخ زواله [illegible] مع تعقل تلك المهية [illegible] ان [illegible] قال الشيخ في
[illegible] بعد [illegible] القوم في نفي جنسية العرض بهذه العبارة فلا [illegible] هذه [illegible] في
ان يقال ان العرض ليس بجنس [illegible] العرض ليس بجنس [illegible] وهو ان العرض لا يدل [illegible]
طبيعة البياض والسواد [illegible] سائر الاعراض [illegible] ان له نسبة الى ما هو فيه [illegible] ذاته [illegible] هذه النسبة والجنس
يدل على طبيعة الشيء [illegible] من النسبة وهذا قول [illegible] ذلك ان لفظ العرضية
اما ان يدل على ان الشيء موجود في موضوع فيكون [illegible] بهذه النسبة او يدل على انه في ذاته [illegible] موضوع
[illegible] الكيفية والكمية والوضع نسبة [illegible] مقوم لطبيعتها [illegible]
[illegible] الى الموضوع [illegible] عليه [illegible] الاشياء
[illegible] الموجود الى المهيات [illegible] من حيث [illegible]

في الماهية فكما ان الموجود ليس بجزء للماهية فهذه الجزئية كذلك العرضية ليست بمقومة للماهية بهذه الحيثية [illegible]
[illegible] انتهى المسئلة الرابعة في نفي التضاد عن الجواهر كما قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها
وبين غيرها وذلك لان الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما عرفت في مبحث التقابل [illegible]
بين [illegible] جوهر ولا بين جوهر وعرض وقد يتوهم ان [illegible] باعتبار المحل في التضاد [illegible]
[illegible] القول من زاد قيد [illegible] تطلق التضاد على البعض اي على بعض الجواهر وهي الصور النوعية باعتبار
[illegible] باعتبار الورود على المحل بدل الموضوع في الضد كما هو مذهب البعض ولعل القائل بضدية [illegible] الجواهر [illegible]
لما ذهب الى كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى ذهب [illegible] كون [illegible] والى انه يرد
على تلك الاجزاء فيبطل الصور [illegible] عنها ويقوم [illegible] تلك الاجزاء بدل تلك الصورة ولا شك ان الصور [illegible]
اعراض فيكون تلك الاجزاء [illegible] المسئلة
الخامسة في جواز اجتماع الحالين المتخالفين في محل واحد وامتناع اجتماع المثلين في محل واحد كما قال ووحدة
المحل لا يستلزم وحدة الحال [illegible] كالسواد والحركة المجتمعين في جسم واحد الا مع التماثل اي
الا ان يكون الحالان على تقدير التعدد متماثلين فانه حينئذ يستلزم وحدة المحل وحدة الحال فلا يجوز حلول مثلين كسوادين
مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر من ان تكثر النوع الواحد [illegible] فان كان جوهرا [illegible]
ان كان عرضا [illegible] بالعوارض [illegible] الى الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المسئلة السادسة في [illegible]
الحال يستلزم وحدة المحل [illegible] بخلاف العكس وذلك لانه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]



المسئلة السابعة في ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال ولا انقسام الحال يستلزم انقسام المحل كما قال
واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين [illegible] فان كان الانقسام الى اجزاء
غير متباينة في الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة او الى الجنس والفصل فظاهر ان انقسام
شيء منها [illegible] لا يستلزم انقسام الاخر وان كان الانقسام الى اجزاء متباينة فانقسام الحال كذلك يستلزم
انقسام المحل [illegible] واما انقسام المحل فلان حلول الحال فيه ان كان من حيث ذاته المنقسمة كحلول السواد في الجسم فيستلزم انقسام
الحال [illegible] من حيث [illegible] بل من حيث [illegible] كحلول النقطة في الخط [illegible]
فلا يستلزم انقسام الحال المسئلة الثامنة في استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع [illegible] لان
العرض يتوقف تشخصه على الموضوع [illegible] تشخصه [illegible] كما قال والموضوع من جملة
المشخصات [illegible] في مبحث التشخص [illegible] الى المادة [illegible] الموضوع وذلك
بحيث يتوقف حصول التشخص [illegible] الى المادة او الى الموضوع [illegible] هذا الموضوع من المشخصات
[illegible] في البحث المذكور [illegible] ان يكون [illegible] موضوعات متعددة [illegible]
التعاقب [illegible] من واحد [illegible] ذلك قبيل [illegible]
تشخص [illegible] وقال المحقق [illegible] العقل السليم [illegible] الموضوعات [illegible] وصف الاخر [illegible]
بل [illegible] الفطرة [illegible] الثابت هو الموصوف [illegible]
[illegible] ان [illegible] هذه البينات [illegible] من ان انقباض
العقل [illegible] العقل السليم [illegible] الصور النوعية [illegible]
مع بقاء الصورة النوعية [illegible] العرض [illegible]
[illegible] ان [illegible] العرض [illegible] الصورة [illegible] بالنسبة الى المادة [illegible]
من المادة والصورة [illegible] المسئلة التاسعة في ان العرض [illegible] ان يكون محلا
لعرض اخر [illegible] وقد يفتقر الحال الى المحل [illegible]
[illegible] جسم [illegible]
ذلك [illegible] العرض [illegible]
[illegible] العرض [illegible] قال الشيخ في [illegible]

الحركة والحركة لا تستلزم تحقق الشكل المسطح في البسيط والتغير فان الاعراض تتغير بحسب الوحدة والكثرة فهذه كما
سيتبين لك فهما امران الحرفين ان كان في عرض فهما جميعا بمعنى الموضوع والموضع بالحقيقة هو الذي انقسما
جميعا انقسم فيه يرد ويسلم ان ما تحقق الحسيين من حيث انه ما الاعلى الفاعل ينبغي محال الجوهر ينقسم من حيث منقسم كما
بالعرض فان عبارات من تصور الفصل لكن لما كان ما عقده ما الاعم من ذلك اوردها فيه **المسئلة العاشرة** في تحقيق
ماهية الجسم وبيان انه جوهر متصل في نفسه قابل للانقسامات غير المتناهية على ما هو مذهب الحكماء او انه مركب من الاجزاء التي
لا تتجزى متناهية على ما هو مذهب طائفة من الاقدمين وجمهور المتكلمين او غير متناهية كما هو مذهب طائفة من الاقدمين
والنظام من المعتزلة او انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل لكن قابل للتجزية بالفعل مع كونها قابلة للقسمة
الوهمية كما هو مذهب ذي مقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى ونفي اثبات
ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فاشار الى الاول بقوله **ولا وجود لوضعي لا ينقسم**
لوضع يقبل الاشارة الحسية فانه لا جزء من اجزاء المجردة فانها حالة لا تتجزى لكنها ليست بقابلة للاشارة الحسية **لا يتجزى**
اي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو قسمة في الاجزاء المتباينة في الوضع ومن اجزائه يصح ان يقال لكل منها اين هو من
صاحبه ومن اقسام مستمر فيها الثالث **بالاستقلال** متعلق بوضعي او بقوله لا وجود فانهما يصح الفصل هو جزء
من النقطة لكونها ذات وضع غير مستقل بالوجود والاشارة فجميع قوله وضعي لا يتجزى بالاستقلال تعريف للجزء الذي لا يتجزى وفي
ذهم هو العقد والمراد من نفيه هو نفيه من حيث يتركب منه الجسم واحتج عليه بوجوه منها الاول ما اشار اليه
بقوله **لحجب المتوسط** اي لوجوب ان يحجب الجزء الواقع في ما بين الجزئين بحيث تتلاقى الشيء بحيث لا يلزم تركب الجسم المتصل
المحسوس من دون ان يقع فيه تداخل من بلاقيهما وذلك لعدم وجوب الحجب الحاجب ولولا ذلك لزم التداخل بين
جزئين الوسط والاحد الطرفين حتى يحاذيان في الوضع والحجم وهو مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم فلا
واذا وجب الحجب لزم انقسام الحاجب لان ما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الآخر والا لزم التداخل وعدم الحجب
المفروض ولا ما نتكلم بل الانقسام كل واحد من طرفين فان في كل من الطرفين يجب ان يتحقق جزءا به يلاقي الوسط والا لزم
التفاوت في الاجزاء وهو منفي بالفرض لكون كل منها غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة
التداخل فضرورية لانه يستلزم ان لا يتركب جسم ذو حجم في جهات الثلث منها اذ التداخل يحصل جزئين حجم واحد فكذلك
الاجزاء ولو كان ح في حيز جزء واحد مع ذلك فلا مانع بين جزئين انما يكون بعد المماسة فيما بينها فالملاقي من احد جزئي
عند المماسة جزء الملاقي منه عند الماس الاخر فينقسم اللازم نقول ان الاجزاء مختلفة جزء منها فرض ثم تداخلت فيلزم ما ذكرتم

دنبرنهم



الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله **وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة** اي لوجوب التلاقي بين
الجزئين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وتر كالثلثة متوجها كل منهما الى الاخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فانه لا بد من ملاقاتهما ولا يمكن ذلك الا باشتغالهما جميعا الوسط بان يكون شيء
من الوسط مشغولا باحدهما وشيء منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسام الوسط بل كليهما كما عرفت فان قيل الجزئين يقف المكان
يجوز ان يتحرك الى الانفراد ويمكن وضعه على الطرف من جزء لازم على تقدير تركب الجسم من الاجزاء فلا يتوقف عليه بل يكفي
فرض الجزء طالبين يوضع في زمان بين الطرفين وتحركان على الوجه المذكور لكن قد يمنع المكان حركة الى الوسط اذ شرط
اشتغالهما الى الوسط المكان فراغ يسعهما معا ولا يتحقق في الجزء الوسط فراغ يسعهما بل انما يسع احدهما فقط فيقعان
قبل الوسط كذا في المواقف وفيه تأمل الثالث ما اشار اليه بقوله **او ادبعة على التبادل** اي لوجوب التحاذي
بين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء اربعة كالاربعة حركة كما مر لكن على التبادل بان يكون
احدهما فوق الخط والآخر تحته فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الجزئين الوسطين بان يكونا على منتصف الوسطين ويكون
بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على البعض الآخر منهما فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة
جميعا واعلم ان في هذا المطلب ادلة كثيرة عدا وجوه كثيرة محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا الاول ما يتعلق بالمحاذاة
ومنها انا اذا فرضنا تركب صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء منها الذي يلي الشمس غير الوجه
المظلم الذي يليه بالضرورة فيجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة **النوع الثاني** ما يتعلق بالحركة والمماسة منها ما ذكره المحقق
الدواني الثلث ومنها ايضا ان ملاقاة الجزء مع جزء يجب ان يكون بالكل والا لزم ان يقبل الانقسام الى ملاقاة وجزء غير ملاق
وح فكل قدر من الاجزاء ملاقاة وان كانت الالف الوف كان مقدار الجميع مقدار جزء واحد فكيف يحصل
منها جسم ومنها ايضا انا اذا ادرنا طرحا حول نفسه بان يثبت طرف منه ويدار فالجزء الطرف الثابت اما ان يدور حول
نفسه وهو لا يتصور الا بان ينتقل الشمالي منه الى الجنوب والشرقي الى الغرب الى غير ذلك من الجهات فينقسم في الجزء
بحسب الجهات وينقسم بحسبها ايضا او لا يدور فهو ثابت والجزء الذي فوقه يدور حوله في تمام زمان حركة كل الاخر
يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت له اطراف فينقسم ايضا **النوع الثالث** ما يتعلق بالسرعة
والبطوء وحاصله ان احد الامرين لازم اما انتفاء تفاوت الحركة بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى
فرضنا عدم التجزي شهادة الاول انتفى فالثاني ثابت بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا قطع جزءا واحدا
فالبطيء ان قطعه لزم ان البطوء ليس تخلل السكنات كما هو الحق بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا مجال لقطعه اكثر

[illegible]

[illegible]

في الاول شيء البتة وثبت بين الحركة والبطوء وفي الثاني ينقسم الجزء وثانيهما انه يستلزم ان ما هو حركة سريعة والبطيئة
متلازمتان بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغني عن الاستدلال بان البطوء ليس بتخلل السكنات ولكن
ما يحس من مرور الدولاب الطوق الاعظم من الرحى على ما يسامته من الدائرة الصغيرة التي عند قطبها الثانية فرجار ذو شعب
ثلث فيثبت واحدة منها في موضع واحد ويدور الشعبتان الاخريان دائرتين كبيرة وصغيرة ويتمان معا فيه متلازمتان لان الاولى الثالثة من موضع
عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما من رأسه والاخرى من عقبه والاولى اكبر بالضرورة بطلان الفصل
القدم الى ان ثبتت فرضت الدائرة ... رأس الجبل يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه
ولكن نعلم بالضرورة انه لا يقطع جزءا الا ويقطع ذلك كيف واللازم منه التقطع وتمام بيانه ان ثبتت فرضا انه
حال كون ... بدور واحد معا عند القطب والاخرى في منطقة فلك لها متلازمتان واللازم التخلخل في الافلاك الموصوفة
والاحكام اتفاقا الرابعة الشمس مع ظل الشبية المضروبة حذاءها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح حين
يبعد طرف الظل الى الظهر قدر احد ودا من الارض كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع
ربع فلكها من جزء توقف الظل من حركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الشبية الواصل الى طرف الظل
انما يقع بخط مستقيم على ما يشهد به التجربة ووقوف الظل يبطل الاستقامة لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل
منها خط شعاعي مار برأس الشبية الى طرف الظل على الاستقامة فاذا تحركت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط بين رأس الشبية وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والشبية
عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به لانه وضع اخر في واحد
كان خطا واحدا مستقيما متصلا على الاستقامة فظهر بطلان ... واحد وهو باطل بالضرورة الخامسة لو علق رأس
حبل شد وسط طرفه الاخر بوتد في وسط البئر مع دلو بحيث في ذلك الحبل عند الوتد بكرة فاذا دلو الدولاب بحيث
الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر بين ما قطع الدولاب نصفها من غير وقوف للدولاب بالضرورة فقد ثبت
حركة سريعة والبطيئة معا من غير انفكاك عنه يقطع السريعة في هذه الصورة نصف جزء اذا قطعت البطيئة نصف جزء لزم
تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل من جزء يلزم التجزئ وهو الامر الثاني النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال
الهندسية وهو من وجوه منها انا نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض كل خط منها مركب من اربعة
اجزاء فقط فذلك المربع يكون مركبا من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم تساوي قطر المربع مع ضلعه وهو خلاف الحس
والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها كما دل عليه شكل العروس من كتاب اقليدس





لا يقال يجوز ان يكون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول وقوع الخلاء بين بعض اجزاء القطر دون
البعض الاخر تحكم محض فلو وقع بين كل جزئين من اجزائه ووجب ان يكون القطر مساويا لمجموع الضلعين لكونه مركبا من سبعة
اجزاء الاربعة المذكورة مع الثلثة الواقعة في الفرج الثلث ومجموع الضلعين ايضا سبعة لاشتراكهما في جزء واحد وهو مساو
قطر المربع للضلعين بلطف ويرهانا بالشكل الحمار هذا اذا كان الخلاء الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل
من قدر جزء يلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض مثلثا قائم الزاوية كل من ضلعيها مركب من عشرة اجزاء
وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث مساو لمجموع مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان
فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون
والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء
ومنها انا نفرض خطا مركبا من جزئين والضلع فوق احدهما جزء اخر فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من ثلثة
واكثر من الاثنين لما بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل واحد منهما ومنها انا نفرض
مثلثا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم العروس فاذا اجرينا احد طرفي الوتر من جانب جزءا
تحرك الطرف الاخر الى جانب الاخر اقل من جزء اذ لو تحرك جزءا صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين
وخمسين ومنها المثلث القائم الزاوية اذا جعلنا احد ضلعي قائمته منصوبا كالجدار ويكون الضلع الاخر واقعا
على سطح الارض ثم حركنا الطرف الاسفل من وتره الى الجانب المقابل للضلع المنصوب كسلم موضوع على جدار قائم على سطح
الارض بعيد بسفله على خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما تحرك رأس الوتر شيئا من هذا الضلع المنصوب يخرج رجل
الوتر عن الضلع الاخر شيئا وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفل مثل ما يحط منه
اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين وهو مساوي الضلع الاخر اذا المفروض ان مقدار الاجزاء كمقدار الانحطاط
فيكون الوتر كمجموع الضلعين وهو خلاف الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما يحط عنه فاذا انحط
جزء الخارج اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل خط نفرض فاذا فرضنا
خطا مركبا من اجزاء وتر كالثلثة ونصفناه لزم انقسام الجزء الوسط ومنها انه برهن ايضا على انه يمكن ان
ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وقسم
مع الصحة كان احد قسميه جزءا واحدا والاخر اثنين والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب
ان يكون قسمة لا على الصحة الى غير ذلك فان قلت برهان بعض هذه الاشكال مبني على رسم المثلث القائم الزاوية وهو

ومثبتو الجزء لا يقولون به بل يلتزم الاشكال الغير كما يأتي [illegible] مع ذلك لا يكون المربع القائم الزوايا باقيا

منهم الشيخ في الشفاء فهذا المربع ينقسم بالقطر الى مثلثين قائمي الزاوية النوع الخامس ما يتعلق بتشكل الجزء وهو

انه لو وجد الجزء لكان متناهيا حدوده فيكون متشكلا لان المتناهي يحيط به حد واحد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما

مضلعا او لكان المحيط به حدود او دائرة او شبيها بها اذا كان المحيط حدا واحدا ولو منهما يلزم الانقسام اما المضلع فقط

واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون منها اقل من الكرة النوع السادس ما يتعلق بالفصل

والانفصال وهو انه لا شك ان كل جسم يصير [illegible] في وقت ما فلا يكون بالضرورة نصف [illegible] كل نصفه فكل

جسم الذي طوله اجزاء وتر يكون له نصف هو كل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء النوع السابع

ما يتعلق بابطال الجزء في نفسه مع قطع النظر عن تركب الجسم منه وهو ان البديهة شاهدة بان كل متحيز بالذات

ما يلي منه احد الجهات غير ما يلي منه الاخرى [illegible] بالضرورة [illegible] الجهات انما

هي الاطراف القائمة به لا الاجزاء الداخلة فيه لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الاطراف وما يقوم به [illegible] الى

انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفي تركب الجسم من الاجزاء الى برهان فلعل الغرض من تكثير [illegible] انما هو تعديد

مفاسد مترتبة على هذا الرأي الذي زعمهم [illegible] طريق المجادلة وهم يتفصون من اكثر [illegible]

والمكابرات [illegible] مهم ان القائلين بتركب الجسم من الاجزاء

التي لا تتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك بيان ذلك ان القوم الزموهم بان الجسم لو كان مركبا

من الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] فرضنا [illegible] مركز الرحى الى المحيط مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] زعمهم

فعند تحرك الرحى [illegible] الجزء الذي على المحيط جزءا واحدا من المسافة [illegible] الجزء الذي [illegible]

المركز اما ان يتحرك جزءا من المسافة [illegible] او اقل منه [illegible] او ان يسكن فلو تحرك اقل من جزء لزم

الانقسام وان تحرك جزءا انتقل الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي على المركز فان تحرك شيء منها

اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا لزم تساوي مسافة الجزء الذي على المركز وحركته [illegible] الجزء الذي

على المحيط وحركته وان سكن لزم انفكاك [illegible] اجزاء الرحى [illegible] فيلزم التفكك [illegible]

بعضها عن بعض [illegible] من المركز الى المحيط من جميع الجوانب [illegible] فقالوا

[illegible] بعضها عن بعض [illegible] الحس بالتفكك [illegible] التي يقع التفكك فيها [illegible]

بان ازمنة [illegible] يكون [illegible] من ازمنة التفكك [illegible] نسبة الدائرة العظيمة الى الصغيرة [illegible]



الى [illegible] كيف يحس [illegible] ولا يحس بالتفكك ومن سكون المتحرك في [illegible] سائر حركته

في نصف يوم [illegible] فرسخ [illegible] الشمس [illegible] الدورة [illegible] قطع الشمس [illegible] جزءا اما ان يقطع الفرس

ايضا جزءا او اقل او يسكن [illegible] الاول يلزم [illegible] وعلى الثاني الانقسام [illegible] وعلى الثالث سكون المتحرك [illegible]

هذا الزموه [illegible] تكذيب الحس [illegible] ومكابرة عدم الاحساس بالسكون [illegible] ولاجل [illegible]

من ان عدم الاحساس بالسكنات [illegible] ان العديات [illegible]

من المتحرك في الحس ومن انتفاء الدائرة حيث الزموهم اياه بانه على تقدير تركب الدائرة من الاجزاء فاما ان

يلاقي ظهور تلك الاجزاء كما تتلاقى بواطنها فيكون [illegible] الدائرة [illegible] فاذا احاطت بهذه الدائرة

دائرة اخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون باطن المحاطة [illegible] المحيطة [illegible] ظاهر [illegible] المحيطة

المساوي لظاهرها وهكذا الى ان يبلغ دائرة [illegible] الفلك الاعظم فيلزم

تساوي صغيرة [illegible] الاعظم منها واما ان لا تتلاقى ظواهر تلك الاجزاء مع تلاقي بواطنها فيلزم الا

انقسام لان الجانب [illegible] وقد تقرر بهذا انه ان يكون بازاء كل جزء من المحيط جزء من

المحيط فيلزم [illegible] ويكون بازاء بعض الاجزاء [illegible] فيلزم انقسام الجزء [illegible] انتفاء الدائرة بل

انتفاء الاشكال المسطحة كالمثلث [illegible] في المضلعات [illegible] وقالوا ان الصبر [illegible]

في امر الدائرة بل [illegible] الدائرة [illegible]

الحس [illegible] بدائرة حقيقية [illegible] الحس [illegible] ان يكون [illegible]

في الدارات [illegible] الى ان [illegible] كان [illegible] الجزء

لزم الانقسام [illegible] الجزء [illegible] ان الجزء الواحد [illegible]

لانا نقول [illegible] لجميع الاجزاء [illegible] ثم ان الشيخ [illegible] الدائرة [illegible]

[illegible] خط مستقيم [illegible] نقطة [illegible]

[illegible] في المحيط [illegible] الجزء الذي [illegible] المحيط [illegible]

[illegible] الجزء [illegible] الجزء [illegible] من جزء [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible]

داره وما الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستوى محاط بخط مستدير بحيث يكون مبدء كل جزء
اجزائه الى موضع الطرف الثابت من المسد الاخر كان هناك تقرير ليس بغير كرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه
اقرب الى موضع الطرف الثابت وبعضها ابعد وهذا اضعف او بين كرة الشكل والفرع وهو يبطل قع والا لزم الطفرة
اذ من مراعاة الخط المذكور في حركة جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم الدائرة والحركة من ان النقاط من ان
فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور ممنوع ثم لا يفيد امكان الافتراض مع فضلا من التحقيق والتسليم فانما هو على تقدير ان
المقادير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وهو ممنوع عنده لانه الا انه فلا يلزم الا مكابرة محضة كيف والعقل يجزم بمكان ذلك
نفس الامر مع قطع النظر عن كون الخط منفصلا او لا فهذا وما فرع من ايراد المنع والزام المقاصد اراد ان يشير الى الاجوبة
عن حجج الاولى منها ان النقطة موجودة كما سيأتي من وجوده والاطراف اينما فرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا
وهما موجودان بافرادهم وتماسهما ممكن بالضرورة فالمماسة موجودة بالضرورة اذ لا مس حقيقيا بالعدم وهو غير منقسم والا لانحط
او سطح الانطباق فرع السطح المستوى وهو مستقيم ان كان خطا او مستديرا ان كان سطحا فلا يكون الفرض كرة حقيقية او حقيقة
لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فهو نقطة وهي ان كانت موجودة ثبت المطلوب وان كان
عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما وهو المطلوب والجواب ان
الحال في المنقسم من حيث هو منقسم يجب ان يكون منقسما واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية اخرى
كالتناهي او اليبس فلا يجب انقسامه وحصول النقطة من هذا القبيل والى هذا اشار بقوله ره والنقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار التناهي واما الشيخ ذكر الشيء دون اليبس ليعلم بانه رأيه الشعر كما لا يخفى الثانية ان الحركة
موجودة فلا بد من وجوده وانه يجب ان يكون في الحال لا في الماضي ولا في المستقبل لانهم لم يوجد بعد ومنهما عدم ومان غير منقسمة
والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر لكونها غير قار الذات فلم يكن ما فرض موجودا موجودا بتمامه هف ومنطبقه على
المسافة وهو خط المسافة التي بازائه ايضا غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد جزئي المسافة غير
الحركة في الجزء الاخر والمطلوب والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل معدومان
في الحال فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال نفي وجودها مطلقا واليه اشار بقوله والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها مطلقا وهذا الجواب خلاف الاجماع على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء
والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء هو نفيها وسيأتي تحقيق الامر فيه في مبحث الاعراض انشاء الله تعالى والوجه الثاني ان الجواب
انا لا نسلم ان الحركة موجودة ان اردتم بها الحركة بمعنى القطع التي هي منطبقة على المسافة ونسلم ذلك ان اردتم بها





الحركة بمعنى التوسط لكنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود الجزء الذي لا يتجزى في المسافة
ويمكن حمل كلام المصنف عليه باراده ان الحركة التي استند اليها المتلزم بها هي المنطبقة على المسافة لا وجود لها في الخارج فلا وجود
لها في الحال فلا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط الغير المنطبقة على المسافة موجودة لا محالة فيكون
في الكلام استخدام ومع هذا يكون جوابا من تقرير آخر لهذه الحجة وهو ان الحركة لو لم توجد في الحال لم توجد اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
ولا شك في عدم انطباق الوجه الاول من الجواب على هذا التقرير الثالث ان الآن اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل
الزمان موجود والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لكون الماضي والمستقبل معدومين وهو غير منقسم والا لكان في الحركة
فالحركة الواقعة فيه ايضا غير منقسمة وكذا المسافة المنطبقة عليها فيلزم وجود الجزء فان قيل وقوع الحركة في الآن
يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن موجودا في الخارج او لا فلا فائدة في التعرض لوجوده في الدليل والمستقيم ان يقول
بمنع تحقق الآن في الخارج قلت الآن اذا لم يكن موجودا في الخارج ولا يكون جزءا من الزمان الموجود فيه لم يلزم وقوع
الحركة فيه اذ الآن من حيث هو آن ليس من ضروريات وجود الحركة بل ما هو ضروري لوجودها انما هو الزمان فاذا
ثبت ان الموجود من الزمان ليس الا الآن ثبت ان ما هو ضروري للحركة من الزمان انما هو الآن لكونه هو الزمان
الموجود فلا تكونه آنا فاعتبر وجود الآن انما هو لبيان جزء من الزمان الموجود والحيز في الحركة عند الخصم فتفطن في
الجواب ان الآن لا تحقق له خارجا ولا ينقسم الزمان اليه اصلا بل انما ينقسم الى الماضي والمستقبل بحسب الفرض
والمراد بالآن هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة المفروضة في وسط الخط ولا يلزم من عدم تحقق الآن في الخارج
عدم تحقق الزمان فيه كما لا يلزم من عدم تحقق النقطة المذكورة في الخارج عدم تحقق الخط فيه وانما لزوم عدم
تحقق الزمان من انحصاره في الماضي والمستقبل المعدومين فالجواب عنه ما مر من كونهما معدومين في الحال لا مطلقا
او بمنع وجود الزمان الممتد الذي هو بازاء الحركة بمعنى القطع بل الموجود من الزمان هو السيال الآن السيال الذي بازائه
الحركة بمعنى التوسط ولو قررت هذه الحجة كما قررت الحجة الثانية تأبيا وهو انه لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فتقرير الجواب عنه انا لا نسلم ان الماضي كان
حالا والمستقبل سيصير حالا اذ الحال مما لا تحقق له في الخارج كما عرفت ثم انهم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود الجزء اراد
المصنف ان يشير الى ان هذا الحجة لا تنافي وجود الجزء بل ينفي وجود حركة متكيفة فيستدل به عليه فقال ولو تركبت الحركة مما لا
يتجزى لم تكن موجودة بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى جزء

بقيه اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يفارقه بعد او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل
لانه قد انتهت الحركة الا واسطة بينهما يتصف بالحركة هناك لانا نقول يتصف بالحركة في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
فان الحركة عندنا هي الكون الاول في المكان الثاني لا انا نقول الحركة امر ممتد [illegible] وجود الجزء وهي الحركة التوسطية
القابلة للقسمة الى الاجزاء [illegible] الحركة [illegible] عدم القرار في
دليلهم [illegible] ثم لا يخفى ان حق الكلام كان ان يقول ان تركب المسافة مما لا يتجزى يستلزم ان الحركة موجودة ودليله
الموجب لانتفاء الحركة انما هو تركب المسافة سواء كانت الحركة [illegible] او لا ولا يخفى [illegible] تقرير الدليل لكنهم كانوا
باثبات ما لا يتجزى في الحركة [illegible] اثبات ما لا يتجزى في المسافة وجعلوا تركب الحركة مما لا يتجزى دليلا على تركب المسافة
[illegible] الدليل موضع [illegible] والمراد [illegible] ان القول بتركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى ينقسم
الى قولين الاول القول بتناهي تلك الاجزاء وهو مذهب جماعة من المتقدمين واكثر المتكلمين والثاني القول بعدم
تناهيها وهو مذهب طائفة [illegible] من القدماء ومنهم النظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء ابتداء بل قال بقبول الجسم
للانقسام الى لا نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام زعم ان جميع الانقسامات
الغير المتناهية حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات ما ليس حاصلا في الجسم [illegible] فيكون
اجزاؤه غير قابلة للانقسام [illegible] ومن المشهور من مذهبه ان الجسم وان كان كونه مركبا من اللون والطعم
والرائحة وما اشبه ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الالوان والاعتقادات والالام
واللذات وما اشبه ذلك [illegible] من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء [illegible] ونقض القائلين
من حيث عدم تناهي الاجزاء فقال وهو القائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يلزمه مع
ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى في ضمن كل جسم
فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء لا يتناهى لكنا اعتبرنا اجزاء متناهية منها في الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف
منها طولا وعرضا وعمقا [illegible] في كونه [illegible] موجودا لان المؤلف من الغير المتناهي موجود كما هو المفروض ولا يخرج اعتبارنا
اجزاء متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل [illegible] ان النظام قائل بالتداخل فجاز ان
لم يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم [illegible] لكن يمكنه ان يقول بان كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية
مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض [illegible] القول بالاجزاء الغير المتناهية بالضرورة القول



لقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ظاهر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما
اليها بالانقسام [illegible] يستلزم كون الاجزاء متباينة [illegible] ان كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء
غير متناهية متداخلة فان قيل ما يلزم النظام هو ان يكون كل جزء منقسما بالفعل لا ان يكون هناك جزء غير منقسم
اصلا [illegible] انما وقع في هذا القول لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما هو مذهب الحكماء
والجسم انما يقبل هذه الانقسامات [illegible] لا يجب ان يكون كل جزء منه قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء لا يكون قابلا للقسمة
فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية
فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة ولا يتصور الكثرة من دون وحدة [illegible]
المنقسم بالفعل يكون كثيرا في الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد غير منقسم بالفعل بالضرورة فيتعين المؤلف
من تلك الاحاد ويتم النقض [illegible] فاذا انتقض الموجبة الكلية [illegible] بالمؤلف من الاجزاء المتناهية لا يحصل
[illegible] سالبة جزئية [illegible] تلك الموجبة الكلية [illegible] وتعميم المؤلف من الاجزاء المتناهية لكل جسم [illegible]
الجسم المؤلف من اجزاء متناهية [illegible] والاجزاء متناهية [illegible] من الاجسام [illegible] الابعاد والاجزاء
غير متناهية [illegible] لما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء [illegible] وجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن [illegible] نسبة متناه الى غير متناه فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي
كنسبة المتناهي الى غير المتناهي [illegible] ان يكون كل جسم متناهي الاجزاء [illegible] ولم يفتقر في التعميم الى التناسب
فان قيل نسبة الحجم الى الحجم نسبة مقدارية ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرر في [illegible]
من ان نسبة المقدار الى المقدار قد يكون نسبة [illegible] بين الاعداد [illegible] يمكن بين مقدارين الموجودين
[illegible] فان النقص الاول من الاكثر [illegible] ثم اذا نقص الاول [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] الثالث من الاول [illegible] وهكذا الى جزء النهاية او المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية
فيتصور فيه ذلك [illegible] الاعداد [illegible] النسبة [illegible] العددية
اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء [illegible] فيتحقق [illegible] مقدار حقيقة بل يكون
كل مقدار مؤلفا من الاجزاء فيكون [illegible]
الاجزاء يزداد الحجم فيكون [illegible] ينقص الحجم [illegible] ولو تنزلنا من ذلك [illegible] مقدار [illegible]
نقول قد بين اقليدس في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار [illegible]

نسبة عدد الى عدد وذلك اذ لو كان المقداران مشتركان والاشتراك في المقادير هو ان يكون لهما مقدار واحد يعدهما
فيجب ان يقدر ان تركب المقدار من اجزاء لا تتجزى يكون كل مقدارين مشتركين لان الجزء الواحد يعدهما سواء كان
مقدار في نفسه او لم يكن ظاهر من انه بازدياد الاجزاء يزداد المقدار وبنقصانها ينتقص فيكون نسبة المجموعين كنسبة
عدد الى عدد لا وجه له الا في المقادير وظهر من هذا ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى
لم يتحقق نسبة الصم فتحقق النسبة الصمية بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الاجزاء التي لا تتجزى وبكون منها ايضا
عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا فقطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل من جزء وهو ليس فلو تخلل السكنات
كما يقول به القائل بمذهب الاجزاء انظر حينئذ في الوجه بابطال مذهب النظام وعدم جريانه في اذا كانت الاجزاء
متناهية كما توهمه بعض الى شيء فيلزم ان لا يلحقه ابدا ولكنه يلزم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يقطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فلا يقطع
قطعها الا في زمان غير متناه وهذا او مثل هذا الوجهين على مذهب الحكماء من ان قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية
بالقوة فيقولون انه لا يلزم من ايراد الالزام على النظام ان يشار الى دفع ما تفصى عنه وهو الزام الطفرة لدفع برهان التناهي
بنى على ان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لمكان تداخل الاجزاء بعضها في بعض والزام الطفرة لدفع الا
الالتزام بين الاخرين وهي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا اذا وثب والمراد هنا انتقال المتحرك من جزء من المسافة الى جزء
آخر منها من غير ان يحاذي الاجزاء التي بينهما وقد يعبر عنها بترك محاذاة الاوساط في انتقال ودفعها بعضهم بالفروع
فقلت يبطلون الطفرة والتداخل على سبيل التنزل فقط لم يثبت ذلك الامر من التداخل على دفع برهان التناهي
وحمل الطفرة على دفع الالتزام بين الاخرين ما شرح العلامة وشرح القديم وغيره وقال المحقق الشريف المشهور انهم الزموا
الطفرة دفعا للالزام امتناع لحوق السريع البطيء والتزموا التداخل للالزام امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وهذا
المناسب لسياق الكلام الذي الآن التزام الطفرة لما كان لا يليق لدفع الالتزام بين ما ادعاه من التزام التداخل لدفع
ودفع برهان التناهي اشهر فان قيل لا حاجة للنظام الى التزام مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة عنده
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان ان شاء فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا
كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها والنصف نصفها الى غير النهاية وذلك لان كلا من المسافة والزمان كذلك فان قيل مثل هذا الالزام يرد عليهم
في الزمان ايضا اذ لا فرق بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان لا يمكن الانفصال



[illegible]



من الاشتراك فيه لكونه في الاعداد الى الكون في الاصل متوقف وكذلك النصف الآخر ان الاجزاء منها هو جزء يمكن ان يشار اليه
جزء متناهية بالفعل ووجوب انتهائه مع كل جزء منه وقياس ذلك على مذهب الحكماء الشبهة من ان القوة والفعل في الكل
لا ينفصل من الكل الا بالانفصالات مع انحصاره في فعليه الانقسامات الغير المتناهية من القول انما يلزم كون الزيادة والنقصان بحسب
ازدياد الاجزاء او نقصانها اذا كانت الاجزاء متناهية واما اذا كانت متداخلة على سبيل النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
النصف وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك اصلا فانا اذا قسمنا ذراعا الى نصفين وقسمنا نصفه الى نصفين ايضا الى ان يصل الربع
الى النصفين لم يلزم تساوي الشيئين وهكذا يكون الثمن مثلا داخلا في الربع لا خارجا عنه الى ان يصير الحاصل من الانقسام مجانسا
للمقدار بل مقدار مجموعها هو مقدار الربع فيكون المقدار الحاصل من انقسام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار
الذراع لا زائد عليه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد فان قلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط بل هناك اجزاء متباينة
ليس هي النصف الباقي ونصف النصف الباقي ونصف نصف النصف الباقي وهكذا الى غير النهاية قلت نعم لكنها متناهية
والاجزاء المتداخلة الغير المتناهية ولو كانت متباينة لا يفيد انضمام بعضها الى بعض مقدارا زائدا كما نقل عن بعض الافاضل
من بعض العلماء الاثر ان اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا يفيد الا مقدار نصف الذراع فمجموع الاجزاء التي لا يفيد الا مقدار
الذراع لا زائد عليه فكذا متباينين لا ينفع في ذلك وذلك لكون كل منها على سبيل التداخل وانما ينفع في ذلك
في صيرورة مقدار المجموع غير متناه لو كانت الاجزاء متساوية او متزايدة كيف ولو كان كذلك لزم لو كان الاشتمال على الاجزاء
الغير المتناهية المتباينة ولو كانت متداخلة مستلزما لعدم تناهي المقدار لزم ذلك في تقدير اتصال الجسم ايضا فان
زيادة المقدار عند انضمام المقادير بعضها الى بعض ليس لخصوصية الانفصال بل الاشتراك هو موجود في الاجزاء الغير
على ما قال بعض الافاضل ... لان على تقدير اتصال الجسم يكون عدم النهاية بالقوة لا بالفعل وقد مر انه ليس
جزء متناه بالحقيقة بل على الاطلاق فالجزء المتناهي اثباته بوجود ذلك الجسم وانما هو عند سيد المدققين من ان الاجزاء الغير
المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار مجموعها غير متناه لان المتناقصة اذا اخرجت من جانب الاصغر يكون جزء في
نفسه انما يكون كذلك لو امكن ان يتصاعد من جانب الاصغر الى الاكبر ... في غير متناهية لا يمكن ذلك في سبيل الطافرة
مذهب النظام هو ما سبق من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم انه قد نقل ان النظام
استدل على تحقق الطفرة بما ذكره من حديث الكلاب والدلو فانه يلزم ذلك كانت حركة الكلاب
والدلو متساوية في الحركة والبطء وليس كذلك فان حركة الدلو نصف حركة الكلاب فان الكلاب انما يتحرك بتحرك نقطة
طرف الدلو ... العرض معا بجزء او ما هو اعظم من الدلو لان من الدلو بالذين يتوقف عليهما كليهما

[illegible]

ماهية الجسم من نفي الجزء الذي لا يتجزى وابطاله يبطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان كل ما هو متحيز بالذات فهو قابل
للقسمة بالتجزي [illegible] واورد بما اراد بيان المراد الثاني منهما وهو ان كل ما يقبل القسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية
فيرد الا انها وان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي يبطل المذهب المنسوب الى ذي مقراطيس فقال **والقسمة**
**بافتراقها** ان رده الى الاجزاء المتباينة بالوضع على الفعل بيان ذلك ان الانقسام الى الجزء والانفصال
اما بحسب الخارج او بحسب الذهن والقسمة الخارجية اما بحيث يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة الانفكاكية او لا والثاني هي
باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة الذهنية انه لا يكون هناك انفصال [illegible]
بل يحصل في الذهن من انفصال فيه اما ان يكون بحسب حاصل يحصل الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة بسبب اختلاف عرضين
غير قارين كما بين [illegible] واما ان يكون بسبب ما [illegible] فانما بحيث يتعين الاجزاء بان يشير الذهن الى احدهما بهذا او ذاك
وهي القسمة الوهمية او لا يتعين بل بان يفرض الذهن ان في المقدوم شيئا دون شيء من غير ان يشير اليهما بهذا
وذاك وهي القسمة الفرضية وبهذا يعلم ان القسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما يكون بحسب
العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد وقد يتوهم ان القسمة باختلاف عرضين [illegible] من القسمة الانفكاكية حيث
بان محل البياض مغاير لمحل السواد وانت خبير بما اشرنا اليه بان اختلاف عرضين القارين لا يوجب انفكاكا في
الخارج وان اوجب انفصالا فيه من مغايرة خارجية لكن ذلك غير الانفكاك اختلاف الغير القارين [illegible]
لا يوجب الانفصال الا في الذهن وهذا التوهم انما نشأ من النظر في كلام الشيخ حيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال
بالفعل وحيث ذكر القسمة باختلاف الاعراض في الاشارات في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية وليس شيء من ذلك بالفعل
على ما ذكره فان الانفصال في الخارج اعم من الانفكاك قال المصنف في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون متوجها
الافتراق او لا يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما يقبل القطع والكسر ومثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين
ومثال الثالث ما [illegible] ان المراد [illegible] بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية ثم انهم قسموا القسمة الانفكاكية
الى ما يكون بآلة نفاذة وتسمى قطعا والى ما لا يكون كذلك وتسمى كسرا وهو يشمل الخرق [illegible] الاصطكاك وجهة [illegible]
الانفكاكية القسمة [illegible] عليه كلام شرح الاشارات المنقول انقسام الانفكاكية وما يجب [illegible] عرضين قارين [illegible]
التوهم الجزء الاول ذو مقراطيس يقول بقبول تلك الاجسام الصغار جميع انواع القسمة ما عدا الانفكاكية لكن لا شك
في ان تلك الانواع بعد **المحدث في المقدوم الثمينة لسادت طباع كل واحد منها طباع المجموع** [illegible]
جزء الخارج الموافق للمجموع في [illegible] المنفك منه في الوجود وذلك [illegible] الكل [illegible] الجزئين [illegible]





في المقدوم ما يجوز على جزئين المنفكين من المقدوم ومما ينع الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة الاتصالية يجوز [illegible]
وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب طارئ من خارج من الذات كالصغر او الصلابة او عجز ذلك وبهذا يتضح قوله **وامتناع الانفكاك**
**لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي** فجواز القسمة الوهمية يستلزم جواز القسمة الانفكاكية وههنا شبهة مستصعبة يعرفونها
بشبهة الفطرة والعارض وهي ان الانفكاك الواقع بين المقدوم وجزءه الخارج الموافق انفكاك بسبب الفطرة وما يكون
بين جزئي المقدوم انفكاك طارئ بعدما كانا متصلين في بدء الفطرة ولا يلزم من امتناع الانفكاك بين فردين من افراد
طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعدما خلقا متصلين نعم يلزم جواز ان خلقا ابتداء منفكين [illegible]
لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب بعض الاعاظم من هذه الشبهة بان القسمة الفكاكية تبطل هوية الوجود
واحدا الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية مساوقة للهوية الشخصية فكما ان طبيعة الشيء الواحد تابى في الفطرة الثانية
عن ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد والمقدار بان مع بقاء الوجود الشخصي كذلك بالبديهة فكذلك تابى في الفطرة الاولى عن ان
يتردد بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البديهة لا تفرق في استحالة توارد الوجودين بين التوارد
الابتدائي والتوارد الطارئ فعلم من هذا انه يجب ان لا يجوز ذلك بالبديهة شبهة اخرى لو كان قبول القسمة الوهمية يستلزم
لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي دون الانفكاكي [illegible]
ان الزمان من حيث طبيعة المقدارية لا يأبى عن قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه عنها انما هو من جهة خصوصيته فانه
من جهة امتناع طريان العدم عليه [illegible] ان المانع عن الانفكاك في الزمان امر خارج عن طبيعة المقدارية
المطلقة وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك ههنا ليس لذات المقدار فلا ينافي الامكان الذاتي
وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي هي محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب اتصال الحركة
انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاجل وجوب اتصال الحركة قلت لا يجب
اتصال الزمان انما يحصل دليلا وجوب اتصال الحركة لا علة له في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها محلا
للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتأخرا عنه بل يجوز
اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي تعلقت به [illegible] فان قيل لعل تلك الاجسام الصغار [illegible]
بالطبع فلا يلزم من قبول [illegible] بعضها الانفكاك قبول [illegible] ذيمقراطيس توافقهما بالطبع [illegible]
في المقصد الاول كان [illegible] في بيان تحقيق ماهية الجسم فلما ثبت [illegible] ان طبيعة الامتداد الجرمي
طبيعة واحدة [illegible] الواحد [illegible] تلك الطبيعة الواحدة وان اختلف بسبب العوارض [illegible]

قال الشيخ في الشفاء الجسمية المشتركة بين الاجسام ليست طبيعة نوعية لان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف
لاجل ان احدهما حارة وتلك باردة او ان احدهما طبيعة فلكية والاخرى طبيعة عنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور
خارجة من طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة
في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور خارجة عنها منضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار
مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا او ليس المقدارية موجودا والخطية والسطحية موجودا آخر
ينضم اليها في الخارج بل الخطية نفس هذه المقدارية المجردة عنها المطلق لا يوجد في نفسه بل ما لم يتحصل بالفصول لم يوجد كالجنس
واما متفردة اشهر ومنع انحصار التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها المنضافة اليها بحسب الخارج وتجويز
ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة بالحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى الطبيعة
العنصرية ويكون اطلاق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقائق كما اورده المحقق الرازي
مدفوع بالتامل الصادق فتفطن بطل مذهب ذيمقراطيس لبطلانه كما بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان الجسم
المحسوس الشاهد المنقسم بالذات الطويل العريض العميق ومعرفة المعرفة والاقرار بذلك هذه الاشارة الجسم
جوهر المنقسم … فاقل ما يتركب منه الجسم عند بعضهم جزآن وعند جمهور المعتزلة ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا تالف
جوهران حصل خط واذا تالف خطان حصل سطح واذا تالف سطحان حصل جسم ومنهم من قال اذا وضع خط على
خطين متقاطعين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم يحصل من اربعة اجزاء تتالف في الجهات الثلث
ومر في الحكاية الجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد واما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم قال
شارح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وقال صاحب المحاكمات
وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بسبب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم جوهر كذلك انه
يفرض فيه ابعادا معينة محدودة الى نهايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المتعينة المفروضة فيه
بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها فان الجسمية وهو جوهر الاتصال المصحح لفرض الابعاد
مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة واراد بعبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد
بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه
اشهر … لغيرك ان المراد من الامكان هنا هو الامكان العام … من الفرض هو التجويز العقلي فلا يرد





ان هذا الفرض غير صحيح … لانه … مما يقصد اخراجه من الجواهر المجردة لان فرض الابعاد والثلثة فيها ممكن وان كان
الفرض محالا لكونه … ثم التحقيق ان التعريف المذكور للجسم عند الحكماء كما صرح به العلامة شارح الاشارات حيث
قال … الفاضل الشارح حد المذكور … بان الجوهر ليس … وحال … 
… ان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها امر … والوجودية للمكانات … 
الى قابلية اخرى … يلزم ان يكون الجسم … الجواب عن الاول … البطلان … 
اخذ … الجوهر الموجود … لا شك في ان اللازم … 
جنس … البطلان … بالفصل … 
المحمول على الجسم … في هذا … الشيخ قال في
البيانات … قد جرت العادة بان يقال الجسم هو طويل عريض عميق ثم قال … بان المراد من الطول والعرض والعمق
… الابعاد الثلثة … بالفعل في الجسم بهذه العبارة … ليس يجب ان يكون في الجسم
… بالفعل … من الابعاد الثلثة … هذا الرسم … ان الجسم هو الجوهر الذي يمكن ان
تفرض فيه … ثم … ان تفرض … بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد
على قوائم … ذلك البعد … العرض … ان تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم … في … موضع واحد
ولا يمكن ان تفرض … بهذه الصفة … الجسم بهذه الصفة هو الذي … الجسم … طويل
عريض عميق … ان الجسم … في جميع الابعاد … بالفعل … من … 
يفرض فيه هذا … صاحب المحاكمات … هذا الرسم … لان … الرسم لا يكون …
وليس كذلك … معنى … هذا الرسم … ظاهر … المراد منه … بالفعل … 
… ان يفرض فيه ذلك … المراد منه … وكيف … من الشيخ … 
هذا التعريف … الجسمية … الجوهر … لا شك ان … ان يفرض فيه الابعاد … 
… فالتعريف … عند … الشيخ … التعريف المذكور … متصلا … 
… الجوهر الذي … الابعاد … 
… الاجسام … 
الاجسام … في هذا المقام … شارح الاشارات … 

تقاطع الابعاد وهي زوايا قوائم فانما يصير معلوما بعد قبول الابعاد وهو انما الحقيقة التفصيلية فان صحة كونه هو انما الحقيقة ما هو فصل

الجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح والجوهر الفرد على ما توهم لان السطح والجوهر ليس له حقيقة موجودة يحتاج الى الاخراج عنه

شيء واحد في حقيقته ليس من المركب الحقيقي من اجزاء لا تتجزى او اجسام صغار صلبة وهو متصل في ذاته يتجزى …

بالقوة كما هو مذهب … يقبل الانقسام الوهمي الى ما لا يتناهى واما الانقسام الانفكاكي فلا يقبله بالفعل الى ما لا يتناهى

بل ينتهي الى حد لا يقبل الانفكاك … مع كونه قابلا للوهمي … وذلك لان … الى حد لا يكون

في وسعه قبول … الانفصال لكن ما به … فلا يمنع في … الانفكاك … جميع الانقسامات

الى الفعل يلزم … الاجزاء … يلزم تحقق الكثير … [illegible]

… [illegible]

ان ذلك الانقسام … لا يستلزم عدم تناهي مقدار المؤلف منها … [illegible]

الانقسام … [illegible]

من ان الجسم متصل في ذاته … الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام بعده … [illegible]

ويبقى القسمة الوهمية … العقلية … [illegible]

… [illegible]

… [illegible]

هو هذا … في جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل … من ان يكون متناهية

او غير متناهية … [illegible]

لا الى نهاية … [illegible]

… [illegible]

في الذهن … [illegible]

… [illegible]

بالنهاية والا نهاية اوهام وتنبيهات … ابطال الجزء واتصال الجسم … [illegible]

الاول انه يلزم على هذا التقدير … تقدير تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى …

وذلك ان … السريع والبطيء … [illegible]



المفروضة في زمان حركتهما … الاين … فجميع الاينات التي يقطعها السريع مساوية …

الاينات التي … البطيء … الجسمين … في المقدار … [illegible]

البطء … يلزم ان لا يدرك السريع البطيء … مذهب النظام … اذا قطع السريع البعد المفروض … [illegible]

نقطة كان البطيء فيها … قطع البطيء … في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول … الى نقطة اخرى … [illegible]

هذا البعد الاقل … البطيء … الى غير النهاية … السريع … [illegible]

بنصف البطيء … يلزم ان … وان النصف يلزم … الثاني انه اذا فرضنا … [illegible]

… [illegible]

… [illegible]

… [illegible]

الى الحدود … في المسافة … [illegible]

بل ان … لا يكون … بالفعل

ولا انتقال من اين بالفعل الى اين آخر بالفعل ليلزم ما ذكرت الثالث ان الزمان … [illegible]

… [illegible]

… [illegible]

… الجواب عنه ان الزمان الموجود … [illegible]

… [illegible]

وذلك بمبحث الزمان الرابع ان وجود الاطراف … على تقدير الجزء … [illegible]

… [illegible]

… [illegible]

الاطراف … [illegible]

… والجواب ان الاطراف ان كانت موجودة … [illegible]

… [illegible]

الجسم … [illegible]

لا حاصل من هذه الاعتبارات هو السطح وقس عليه النقطة الخامس انه يلزم ان لا يوجد حركة اصلا لان زمان الحركة محدود بآن
هو مبدؤه فالحركة لا توجد في هذا الآن لانه لا يكون متحركا بل مبتدأ بالحركة بعد الآن فلا في آن آخر فبينهما زمان
والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل فيه آن قبله فيلزم تتالي الآنات السادس انه يلزم ان لا يتحرك شيء ليصل الى حد من حدود المسافة
في آن فلا وصول اما انه لا يحدث في آن لانه يستلزم تتالي الآنات او في آن بينهما زمان فيبقى الوصول زمانا او انقطع الحركة
ويرد عليه لا انطباق والا دفعي ذات السابع انه لا آن الا ان ينعدم شيئا فشيئا فينقسم او دفعة فيوجد
في آن آخر بعده فينتقل الكلام اليه ويتتالى الآنات وكثير من هذه الشكوك ان الحدوث مع الآن دفعة وهو ان يحدث
شيء دفعة في آن سواء يبقى بعده او لا وهو كالصور والهيئات القارة والحدوث ان يحدث شيئا فشيئا
مع الزمان ولا يوجد بتمامه في آن من الآنات كالحركة القطعية والصوت واشباههما فهذا الحدوث ينطبق وجوده
على الزمان ولا يتصف بالحدوث في شيء من الآنات الا بفرضه فيه لا الآن المبتدأ او الاجزاء ونفس
زماني وهو ان يحدث الشيء في نفس الزمان لا يوجد بما سبق كل آن من الآنات يفرض فيه في زمان وجوده الا
الطرف وذلك كالحركة التوسطية والوصول والآن من هذا القبيل قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء في حل اشكال عدم الآن من انه يمكن ان يبقى الى الآن اما ان يعدم تدريجيا وبعد انقضائه الى العدم
او دفعة فهذه في آن فيقول ان المعدوم او الموجود دفعة ليس لازما لمقابل الآخر بل يعدم لا تدريجيا
بل هو امر من ذلك القبيل في جميع زمان موجودا في طرفه الآخر
ليس بزمان موجودا في جميع زمان موجودا في طرفه الآخر ليس بزمان معدوما الثامن
ان اقليدس برهن في الشكل السادس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة بين عمود
مخرج من طرف قطر الدائرة وبين المحيط احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان يقطع جزء
الزاوية في آن او في زمان فعلى الاول يكون قد قطع جزءا لا يتجزى وعلى الثاني يلزم تحقق حادة مستقيمة الخطين
في اثناء حركته اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله ومن حججهم وجود زاوية غير منقسمة
وهي التي جعلها اقليدس اصغر الحواد التاسع انه لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى غير النهاية لكانت
الزاوية الحادثة كذلك فالزاوية المذكورة التي احد حديها مستقيم الخطين اما ان يكون انقسامها الى غير متناهية
في الزاوية الحادثة عليها متشابهة الاجزاء بين حادتين ويكون
جزءا متشابهة فاذا اضعفت الحادثة على عدة اضعاف تلك الحادة حادة مستقيمة الخطين

ينبغي ان ... السطح ... الزمان ... حدوث ... الصور والهيئات ... نفسه ... الآن



اصغر من تلك الزاوية ولا محالة العاشر ان هذا اكثر من الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة وكل الطفرة
جائزة لانه بين اقليدس في المقالة المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من كل حادة مستقيمة
الخطين فاذا فرضنا تحرك القطر حول طرفه ليصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير ان يصير قائمة اولا
حدوث القائمة بين المستقيم والمستدير لانه اذا انطبق المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطين على الضلع الآخر
المستدير لا ينطبق على الضلع الآخر المستقيم من القائمة فاما ان يقع داخل القائمة فيكون الزاوية اصغر
من القائمة او خارجها فيكون اعظم من القائمة وهي منفرجة من غير ان يصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة
وايضا الزاوية الحادثة بين خط المماس للدائرة وبين محيطها اصغر من جميع الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك خط المماس
الى جهة الدائرة ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يحصل زاوية مستقيمة الخطين هي اعظم من الزاوية المذكورة
من دون ان يصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية التي بين مماس الدائرة على طرف قطرها وبين قطرها قائمة
والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك خط المماس الى جهة المركز
ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس ينتقل من المماس الى التقاطع فتصير اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان
تصير مساوية لها وبالعكس اذا فرضنا رجوع ذلك الخط الى ما كان اولا من موضع التماس ليصير قائمة من دون
ان يبلغ الى مساوات زاوية القطر والمحيط والجواب عن هذه الشكوك يتوقف على تحقيق حقيقة الزاوية انها تنقسم
في جهة واحدة كالسطح ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم الى ان الزاوية من مقولة الكيف
وان انقسامها في جهة الكذابية عارضة للسطح المذكور والعجب انه لا ينفعهم ذلك لان معروض الكذاب من حيث هو معروض
لا ينقسم الا في جهة التحقيق ان السطح قد يؤخذ من حيث انه متعين من جميع الجهات
كما في الاشكال المسطحة وقد يؤخذ من حيث تعينه في جهة او في جهتين فلا دخل في هذا التعين لجهة اخرى كالاوان
من حيث طول وعرض فانه لا دخل في هذا التعين لنهاية العرضية والزاوية من هذا القبيل فانها سطح معروض
لهيئة الكذابية وهذا يوجب تعينها من جانب الرأس بخلاف جانب الآخر فانها غير متعينة من هذا الجانب لا يكون
من حدود الشاهد ولا يعدم الشاهد فاذا قسم بالاوتار نقسم ذات السطح الا من حيث هو معروض الكذاب
اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق خط على ضلع فينفصل عنه من طرف
دون طرف ويقع في ما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الآخر وثانيهما ان يتحرك الخط من رأس الزاوية
الى الجانب ... فلا ينقسم الزاوية اصلا فانهم لم يقع في طريق حركة الخط من الزاوية

سطح نقطة فنقول او تحرك العمود من ربع من طرف قطر الا الى جانب الفطر فلا يمكن ان ينقطع الزاوية
الا على الوجه الثاني دون الاول وهو ظاهر لانه لم يكن تحرك الى الاول ولم يكن سطح الزاوية منقسما ولم يكن قطع الزاوية
على الوجه الثاني الاول لم يثبت التزويد بان تقطعه في الآن الى زمان فاندفع الاشكال الاول من هذه الجملة
كذا قال بعض الافاضل واما الشيخ فانه لما قرر الاشكال من حيث لزوم عدم انقسام الزاوية توسط على انقل عنه
ولم يذكر فيه حركة العمود والجواب عنه بقوله واما حديث الزاوية المذكورة فما ثبت بل منقسمة بل هي منقسمة
وهناك زوايا اصغر منها الحوزة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين حادة
اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء اصغر من كذا وجب على انه ليس شيء البتة اصغر منه وكل
من حصل على اصول الهندسة علم ان تلك الزاوية تنقسم بالقطع مستقيمة الى غير نهاية انتهى ونقول واما ان سطح
الزاوية تنعطف اسم المحيط لانه وقع سطح مرة بانه شكل وضعوا اصغر منه اولى قد رسمه ثم لو كان الاكثر ان
من نوع واحد لكان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين لا يصح ان يقف احد الاكثر ايضا على الاخر وانما واو اختلف
كما في ما نحن فيه فلا يتحقق بينهما النسبة اصلا وتوضيحه ان الزاوية المختلفة الضلعين انما اعتبار ان سطح
والمعتبر انها محيطة بمستقيم ومستدير ومن لم يقع طريق تلك الحركة المذكورة باعتبار الاول فقط دون الاخر عبارة
الثاني لان نسبة من الزاوية المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين الا بالعكس ما نه
او انطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفة فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا
او لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية بحسب
اختلاف الضلعين بالاستقامة معا او كون احدهما مستقيما والاخر مستديرا او كون المستدير مختلفين بالنوع وبشرطين مفرد
المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع ما طرق في حركة الخط فانه يجب المقدار المختلفين كمقدار المساوي
من المراتب مقدارا اما سبق وبالعكس وكذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي وبالعكس فلو فرض حد بين الزاوية
او الحركة ضلعه وسار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى المساواة يجب الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدأ والمنتهى من ذلك
النوع وهي الاكثر في سلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الاخر او لا يكون تلك الافراد واقعة في
ذلك السلك والمتوسطة بين مبدئه ومنتهاه فاندفع الاشكال الباقيان منها فان قيل كيف لا وان الزاوية
المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع او خطها وكيف عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين النقطتين قلت الاول يريد وكذا الافضلية يقال بالاشتراك او بالحقيقة والى ربع ما يتحقق بين مقدار من ما يمكن

[illegible]



ان يقدر او يوجد انما هو مشترك فالنسبة بينهما الا لها وهذا كما عرفت وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ولكن
الاولى ما تشتمل على الاقسام الاخر في ازاء ما يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية لا يمكن ان يبقى او احدهما الى الاخر
وهذه هي النسبة الحقيقية وهي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين هذا الحادي عشر اذا دحرجت الكرة على سطح مستو
بعد ما ماسته بنقطة كما هو يكون ملاقاة دائرة منها لخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تتالي النقاط وتركب الخط
منها وهذا من اقوى حججهم قال شارح المقاصد ولي ان حديث الكرة والسطح قوي والجواب عنه ما قال الشيخ في الطبيعيات
الشفاء بقوله واما حديث ما اورده من السطح والكرة فانه لا يدرس عل يمكن ان يوجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود
او هي في التوهم فقط على ما يكون التعليميات ولا يدرس انه ان كان في الوجود فهل يصح تدحرجه عليه او لا يصح فربما
استحال تدحرجه عليه وبعد هذا كله فليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا غير بل يكون
ما دام الثبات والسكون لكنه اذا تحرك مست بخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل مماس فيه
بالنقطة الا في الوهم او ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل وبالجملة هذه المسألة لا تتحقق مسألة
لان المسلم هو ان الكرة لا تماس السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم منه الا ان يكون الحركة تنتقل من نقطة مماسة
لنقطة هي ورائها ومن آن الى آن هو ورائه فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر الكرة والسطح بل مع ان هناك نقطا
متتالية ولا منها انيف بخط وآنات هي ورائه ولا منها انيف الزمان ولذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح في
كل آن الخلاف في ان الحركات والازمنة هل هي مركبة من امور غير متجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم
تجاور النقط لو صح تجاور الآنات لكان الاستعمال ذلك في اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على الاول فانه لا يتم
هذا البيان الا بان يبين انه في هذه الحالة ملاق بنقطة وفي الحالة التي تليها ملاق بنقطة اخرى التي هي ورائه فالنقط متجاورة
فان لم يقل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى كلام الشفاء الثاني عشر انه لو كانت المسافة تقبل غير متناهية لكان قطع المسافة
يتوقف على قطع نصفه وقطع نصف نصفه على قطع نصف نصف نصفه وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه
لتوقف قطع الانصاف الغير المتناهية على زمان غير متناه هذا على مذهب النظام والجواب ان هذه الانصاف الغير
المتناهية انما هي بالقوة على سبيل الانفراض بالفعل على سبيل الانفصال فهذه شبهة ترد من اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل وقد يجاب بان هذا يكون الانصاف متناهية فلا يتوقف قطعها على زمان غير متناه
لانه لا يلزم اشتمالها على مقدار غير متناه وهذه جملة من الشكوك التي استصعبوا التفصي عنها والمعول في شكوك غير هذه
ليست بهذه المثابة وبالاتفاق طريق التفصي عن هذه يسهل التفصي عن تلك فلا اورد منه المسألة الحادية

[illegible]

في نفي الهيولى والمادة بالمعنى الذي مر من تقسيم الجوهر الى ما يكون جزء الجسم ومحلا لجزئه الآخر هو المسمى بالصورة فانه لا نزاع فيه ثاني
شرح التلويحات بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى بمعنى القابل للامر القابل للانفصال اولا
وللانفصال والصور والهيئات المتواردة على الجسم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين او خلق الانسان من النطفة
ايه فلا يخلو اما ان يكون الطين بقي طينا وهو حيوان او النطفة باقية نطفة وهو انسان حتى يكون شيء واحد في حالة
واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجمادا وانسانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بالكلية حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم
حصل الانسان او الحيوان ومع ما صارت النطفة انسانا وما خلق من الطين حيوانا بل ذلك شيء بطل بالكلية وهو شيء
حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه هيئة النطفية او الطينية قد بطلت منه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق ولذلك كل من زرع بذرا ونبت منه شيء او تزوج فيكون له
ولد يحكم على الزرع بانه من بذره يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه فلا تبقى الا ما يعتقده الكل فظهر ان الخلاف ليس في
ثبوت مفهوم الهيولى والمادة بهذا المعنى بل في ما يصدق عليه هذا المفهوم اهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة ام
هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء آخر بعد ان الجسم وجزؤه وذهب الى كل واحد منها طائفة فذهب المتكلمون الى ان الجسم البسيط
امر متصل في ذاته غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس افترق وافترقتا بين مفترقين الى ان الجسم كانه غير منقسم
من الاجزاء المتباينة كما هو غير متألف بحقيقته من الاجزاء الى حيث هو متصل بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في
محل قابل للطريان الانفصال على المتصل منه ولطريان الاتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته
من غير ان يزول شيء من ذاته ويحدث شيء في ذاته وبيونه من حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبول الصور
والهيئات التي يختلف بها الاجسام انواعا هيولى وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واشار ره من اعاظم الفلاسفة
الاسلامية صاحب الاشراق وذهب فرقة اخرى كارسطاطاليس والشيخين والجمهور المشائين الى ان هذا الجوهر
المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما وهو الاشهر واستدلوا بما هو طريقة الفصل والوصل
وتقريره يستدعي تمهيد مقدمات الاولى لفظ الاتصال يطلق على معان بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها
اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء يشترك في حدود ويلزمه
ان لا يكون فيه مفصل بالفعل فانه لو كان فيه مفصل بالفعل لم يمكن جزآن مشتركين في حد واحد كما في العدد والمتصل
بهذا المعنى فصل مقسم للكم ومقوم للمقدار وهذا اشهر معنييه الحقيقيين وثانيهما كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه
الاتصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه الانفصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء

ساعد ذاته



في حد ذاته ممتدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية قال الشيخ في النجاة اسم الكميات
المتصلة ومقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال ايضا
في شرح الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال بهذه العبارة يريد بالمتصل
بذاته هنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها والقابل لهما هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فيه ذلك
الامتداد الذي يتشخص بحال اكثر تمادي وصغر وتشكلات بين الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا من كلام الشيخ المنقول آنفا والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقوم
الجسم بمعنى الصورة الجسمية واما المعنى الاضافي فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كما
في ضلعي الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وان لم يتحد نهايتاهما كما في حلق الحديد
ثم ان الانفصال المقابل لكونه مقابلا للاتصال ينقسم انقسام الاتصال فكل اتصال بأي معنى كان من المعاني
المذكورة يقابله انفصال بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الاتصال المذكور فالاتصال الاول كون الشيء بحيث
لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة يقابله الانفصال الذي بازائه اعني كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل
ثم ان المراد هنا ليس الا المعنى الحقيقي الثاني بعينه كما قال المعلم في شرح الاشارات بعد كلامه المنقول آنفا ولما كان
المتصل بذاته هنا غير الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان يحقق ما ذكرنا ثم نحيم
وذلك لانا نحقق ان الجسم التعليمي ليس الا مرتبة تعين الصورة الجوهرية التي هي الممتدة بنفس الذات فان الحق الذي في الجسم
ليس امتدادان متغايران بالذات احدهما الصورة والآخر المقدار بل الممتد بنفس الذات لا بحسب جوهر ذاته الا ما
امتداده في الجهات وليس من شانه بحسب نفس جوهر ذاته ان يتعين امتداده بالتناهي او باللاتناهي وكذا شيء من
خصوصيات الاقدار المعينة في التناهي لوجوب تناهي امتداده فيلزمه في الوجود بالبرهان والخصوصيات
الاقدار التي يجب خصوصيات الاستعدادات فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين
خصوصيات الاقدار التي هي مرتبة الجسمية التعليمية فالفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية ليس الا بالتعين
واللاابهام كنسبة التشخص الى الماهية المتشخصة فسواء اخذ المتصل في البرهان بأي من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك
فالحق هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهري لكونه هو الاصل وبالذات فامر البحث يدور اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري
وعدمه وان على تقدير ثبوت المتصل بمعنى الاتصال اذا طرأ ام لا فالمثبتون يدعون الاثبات في كلا المقامين والنافون
النفي فيهما الثانية ان الجسم لطريان الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء وهذا امر ضروري وقد نبه عليه بيان

ساعد ذاته

التفريق ولو كان اعداما لكان نسبته اليه اي نسبة من الجزء في الكيزان الى الا الذي كان في الجرة ونسبتها الى ماء الجرة سواء الكل البطل

تكتة المقدم لانه على تقدير بقاء الجزء الحسي اي الطبيعي يلزم ذلك لكون ما بين الهيولى العنصر واحدة بالشخص عندهم وليعلم كون الاثنين

كما ذهبين جزئين عاقبتين بل ما الذي في الجرة هو الفارق لانا نقول كون الشيء واحدا بالشخص لا ينافي كونه بحيث يتفرد ذا الكريات

الالف ل [illegible] لكا في البيها فحينئذ [illegible] الشيء في الجرة غير الحصة التي في الجرة كون الهيولى واحدة بالشخص على انه يمكن ان يقال

كون المادة في ضمن الصورة التي كانت متفرقة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي افترقت بها في

الكيزان كيف في الحكم بكونه باقية الكيزان من ماء الجرة دون ما يزايلها ولو الآن حادثان كما يعلم كونها جزئين وجميعا

ما الجرة يعلم كونها كل الماء الجرة ولم يكن هناك مادة مشتركة الثالثة انه الا ان الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات

كما ان مبحث التشخص والوجود متحد مع الهيئة بالذات يا التابع كما عرفت مباحث الوجود فلو كان في الوجود شيء هيئته هو

الاتصال كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتشخصه نفس الاتصال بالذات فطرو الانفصال عليه موجب انعدام

اتصال لزم انعدامه بالضرورة ضرورة انعدام الشيء بانعدام وجوده وتشخصه وهذا معنى قولهم ان الوحدة الاتصالية مساوقة

للوحدة الشخصية وذلك بناء على ان التشخص مساوق للوجود وهي ما حققناه من كون التشخص عين الوجود فالوحدة الاتصالية

عين الوحدة الشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال تحويل وجود الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول

لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وثبت اتصال الجسم [illegible] من المحققين وجب اتصاله بالجزء [illegible]

منها ليعلم انه كون متصلا بنفس ذاته بل الاتصال كذاته لا بذاته لا متصلا باتصال زائد عليه قائم به قيام العرض بالموضوع

امر بالفعل الجسم التعليمي على زعم الجمهور والا التقدم بالوجود [illegible] وذلك الاتصال العرضي لتقدم الموضوع على العرض فهو في

المرتبة المتقدمة بحسب الوجود اما ان يكون متصل الذات وهو باطل لان لازم كونه ذا انفصال وتركيبه من الاجزاء [illegible]

يكون لا متصلا ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شأنه ان يفرض فيه شيء دون شيء وان يصح فيه فرض

الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة فلا يجوز ان يعرضه الانفصال الاعراض الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة

ليعلم الامتناع كون ما شأنه اولا ما ليس من شأنه فرض الابعاد ثم صيرورته ثانيا محلا لفرض الابعاد والمنافاة الذاتية بينهما

بالضرورة هف فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفس ذاته وقد سبق انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان

الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته فاذا انه يزول [illegible] بجوهر اخر جزء متصل والانفصال في حد ذاته بل ذلك

الجوهر المتصل ثم فرضنا طريان الانفصال عليه يلزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطريان

الانفصال ولزوم التفريق اعداما باطل بالمقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل

في ذاته



في ذاته وهو الذي ينعدم بالانفصال بوجود اخر جزء متصل في حد ذاته والانفصال كذلك هو الباقي في الحالين فظهر

كونه بكلها واللازم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول بحصول التركيب الحقيقي فالكل هو المسمى بالصورة الجسمية والمحل هو

المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرت من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا او نحوه متصلا ولا منفصلا في حد

ذاته من المفارقات يجري في الهيولى فالفرق بينهما في ذلك غير ظاهر [illegible] الفرق هو ان الصورة الجسمية متقدمة بالوجود

على مادة [illegible] الهيولى في نفس الامر مرتبة وجود ويكون فيها عارية من الصورة وخالية من معنى الاتصال ليلزم كونها غير

متصلة ولا منفصلة في نفس الامر بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال

المص في شرح الاشارات واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال

شيء قابل على شيء موجود بمعنى واحد هو جسم كما ذهب اليه اوهام المتكلمين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في

ذاته غير متصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال بحيث لا يكون له من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة

بل هو المسمى بالمادة [illegible] شيء ما متصل بذاته [illegible] ذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم

هو في نفسه متصل قابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق فيسمون ان كون الجسم متصلا في نفسه

امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض ثم صرح ان المص في هذا الكتاب اشار [illegible] حيث فقال وكما

يقتضي ذلك اي كون الجسم متصلا في ذاته وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة

الى ما ذكرنا من انهم يسمون الجسم باعتبار قبوله للصور والهيئات المتوسطة مادة وهيولى وقوله كاستحالة القسم وكذا

ما لا يتناهى اشارة الى الاستدلال على اعتباره على سبيل المعارضة مع الدليل المذكور للاثنين وتقريره انه

لو كان الانفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية لئلا يلزم انعدامه بالكلية لكان الانفصال للمادة ايضا مقتضيا

لوجود مادة اخرى لئلا يلزم انعدامها بالكلية فاذا قسمت جسما واحدا الى الجسمين فلكل منهما مادة جديدة فان المادة الاولى

لا يمكن ان يكون لكل منهما بالضرورة فلا بد ان يكونا حادثتين عند انفصال الجسم واما ان يكونا موجودتين

بوصف الاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم التسلسل لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة وعلى الثاني

يلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء [illegible] بالفعل في الجسم ضرورة قبوله الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود

مادتين بالفعل وكلا الامرين محال وذلك يلزم انعدام الجسم بالكلية كما [illegible] ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب انقسام

المادة بالوحدة والتعدد لذاتها واما اذا كانت في ذلك تابعة للصورة كما هو مذهبهم فلا وقال المص في شرح الاشارات

بدل كلامه المنقول انفا بهذه العبارة وليعلم ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة

الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة فليتوقف على احوال الشبه المنبهة على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حتى ذكر الفاضل الشارح
وغيره لقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال
بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى وموجبا لمادة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية وذلك لان المادة الموجودة في
الحالين غير متصفة بنفسها لا بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور المتشخصة وانما ذهب في هذا الكتاب
الى غير الابطال لانه اوفق بقواعد جمهور الحكماء المسئلة الثانية عشر في اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة
تخصه وهي عند القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية يسمونها الصورة النوعية وعند القائلين بنفي
الهيولى ان في الجسم قوة فاعلية غير الجسم مقتضية للاعراض والاحوال والآثار المختصة وبهذه القوة يصير الجسم نوعا من
الانواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات الصورة النوعية عند القائلين بالهيولى فظهر ان هذه المسئلة من تتمة
تحقيق ماهية الجسم فلذا لم يكن اجنبية عن المقصد والفصل بهذا وعددناك سابقا فنزيد لكل جسم مكان طبيعي
يقتضيه طبيعته ويطلبه وعند الخروج عنه على اقرب الطرق ان لم يعقه عائق عنه ولذلك نعتبر ان يكون
لكل جسم طبيعة خاصة يقتضي مكانا واحدا مخصوصا وكذا يقتضي شكلا مخصوصا على ما سياتي وكذا يقتضي شيئا مخصوصا من الكم
الجسم مخصوصا من الكيفيات والاعراض لكن اكتفى بتخصيص المكان والشكل بالذكر لان تلك الاحوال مختلفة في الاجسام
البسيطة كالمكان والماء متشابهة فيها كالشكل فذكر من كل من الطائفتين امرا واحدا لئلا يلتبس بجزئه على ما جوزه
به المعلم الكفاية الشيخ ببيانه في شرح الاشارات في هذا المقام وانما اشار بذكرين من ما يتبين لكون كل منهما ما يتعلق به
مباحث جليلة كما ستعرف ولما كان المكان عند المعلم البعد لا السطح كان حال الاحياز للجسم وعامة الاجسام كلها
كسرا خفيا وعند القائلين بالسطح يكون الحيز من هذا القبيل لا المكان قال الشيخ في طبيعيات الشفا في فصل
اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة ونقول ان كل شيء من الاشياء المحسوسة للجسم لابد للجسم من ان يكون له [illegible]
طبيعيا وهذا شكل الحيز فانه لا يمكن الا [illegible] ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب ومثل الشكل فان كل جسم
متناه وكل متناه فله شكل محدود وان كل جسم فله كيفية ما او صورة ما جسمية الا انه لا يلزم اما التناهي فيوجب التناهي
والتشكيل او بعد او لا يقبل كل جزء منه حيزه جسمية وقد يمكن ان يتبين بطريق اخر ان الجسم للكيفيات [illegible] فنقول ان
الاشياء [illegible] لا بد ان يكون للجسم منها ما هو مقتضى طبعي [illegible] الواقع [illegible]
يعرض من خارج وهو [illegible] قد يمكن ان يعقل ولا يعرض له الا لاسباب [illegible] لوجوده منها لا بد [illegible]
لطبعا وليس [illegible] ان يكون الجسم لا يعقل الا وحيثه [illegible] فاذا كان كذلك فلطبيعة الجسم [illegible] يمكن ان

[illegible]





موجودا او صورة ما هو طبيعة نفسه وليس بغيره كما مر واذا فرض كلك بقي مع طباعه واذا ابقى لك لم يكن بد من ان يكون له
اين وشكل وكل ذلك لا يخ اما ان يكون من طباعه او من سبب خارج ولكنا قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان
يكون من طباعه يوجد له ما دامت طبيعته موجودة ولم يغير فان كانت طبيعته بحيث يقبل الغير الممكن ان يزول ذلك عنه
بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفا وتحقيق الدليل بعد فرض كون الشيء من
تلك الاحوال كالمكان مثلا مما يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه ان كونه طبيعيا له هو ان يقول المكان مثلا ممتنع
الانفكاك عن الجسم في وجوده عنه وممتنع من الامور التي ربها العز القديم طبيعة الجسم الا الا زيادة ما لم يقوم منها لا يمتنع فرض انفكاك
الجسم في وجوده عنه بالضرورة واستناده الا لا يجوز انفكاك الشيء لما لا يجوز انفكاكه عنه يمتنع بالضرورة فيجب استناده الى المكان
من مقومات ماهية الجسم اولى ما يختص مقومات الجسم من حيث هو نوع من الاجسام مادة وصورة مشتركة وطبيعة مختصة
فاستناد المكان الخاص لا يكون الى الجسمية المشتركة لا الى المادة المشتركة كما تفرضها قابلة محضة ومع انها مشتركة ليقتض في المقدرات
ولم يتعرض لما استخرج لم يضعه الا من ما يجب استناده الى الطبيعة المختصة وهو المطلوب فان قلت لعله يستند الى تاثير فاعل
خارجي وجوده ولذا فرض شيء فرض وجوده لا دخل له في اقتضاء المكان لان المكان ونظائره ليست من لوازم ماهية الجسم
تاثير الفاعل في وجوده بالذات تاثيرا في لوازم ماهيته بالعرض مثلا هو شان لوازم الماهيات في المجعولية وعلى ان لوازم وجوده وسيما لا لازم
الوجود شانها شان لوازم الماهية فان ذلك لا يتحقق في مكانه وتاثيره في مكانه من الامور التي ليست بغيرها الجسم ولا الوجود
لما هو مقوم فلا يمتنع فرض انفكاك الجسم عنه وانما قيل فيما انه لا يمكن ان يتحقق تاثيره في وجوده بدون ان يتحقق تاثيره في اللازم
لوجوده فظاهر ان التاثير في اللازم الوجود ولا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر في الوجود بل اذا تحقق التاثير في الوجود لا بد ان يكون
تاثيره تحقق في اللوازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر عن تاثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقق تاثيره
في الوجود وقد يجاب بان اصل السؤال على تقدير الفاعل سواء كان مجردا او جسما راجع الى جميع الامكنة على السواء فلا يجزم ترجيح تخصيص
المعين والمرجحات الى ما هيته بعد فرض انفكاك الجسم عنها فلا يجزم ترجيح داخلي وهو الطبيعة هذا هو الدليل العام لجميع الاحوال
التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها وقد يستدل على خصوص كون المكان طبيعيا وبان بعض الاجسام عند خروجها عن اقطارها
تتحرك فيها الى الفوق وبعضها الى التحت وذلك بحسب الطبع للاجسام القاسر هناك وليس ذلك الا لكونها طالبة لا ينتهي الطبيعية
التي عند الفوق والتحت ومتحرك متجه الى ذلك الاحياز من الاجسام بعضها الحركة الطبيعية لطلبها الاحياز لو فرض خروجها عنها فيكون لكل جسم مكان
طبيعي وهو المطلوب ويمكن ان يكون نقل المعلم للاجسام بطبيعة عنده مخروج على قصد الطرف اشارة الى الاستدلال عليه بهذا الطريق وبعض هذا الدليل
وان قد يمكن ان يتجه للخلفيات او الانتقال بعد تحقق جهة او الى الانفصال بالحركة الكلية لان بعض الاشخاص قد يمكن ان الاجسام كلها [illegible]

للجهات بالذات ولا لكنها بالعرض والسبب في جهاتها تلك الجهات على عكس ما هو التحقيق وذهب ثابت بن قرة ليعلم انه ليس شيء يعين

الا لكنه على كيفية به جزء ... ان حب ... طالب الطبيعة دون ما هذا فاذا رمينا مدرة على فوق فانما يعود طالبا مركز

الارض لان جزء يميل الى كله الذي يحيط به ... بجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة مركز ... الارض نصفين وجعل كل نصف

من جانب اخر لكان كل منهما ... الطالب الذي هو ... في وسط ... وفرض ان الارض ... فلك الشمس

ثم اطلق من المكان الذي هي فيه ... الطبيعة ... بعد ... قال الشيخ في

الشفاء ... فان الجسم المتحرك في جهة ... من ذلك ... دون ...

متحرك الى مكان ومن ذلك انه يتحرك ... في حل الاشكال

فطال المكان الا ... الطبيعة والنهاية في نزوله الى اسفل ... الارض ... على الارض ولكان ...

الارض ولكن حال الهواء ... الى ... النار ... لا يكون ...

جسمان بالطبع ... ان الارض ... جهة واحدة وحيزا واحدا ولكن الارض ... الهواء

والنار يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا ولكن النار ... الهواء يطلب ما يطلب النار ...

ابتة لكن ... من الهواء ... فوق ... الماء ... يطلب المتحرك

المكان فقط ... الجسم الطبيعي الذي ... بالطبع ... الهواء ... في ... الجسم الذي ... لكانت

النار ... ويطلب ... بالمكان ... جهة ولكان يطلب

الكلية لكان الحجر ... الانفصال بالكل ... من قرب ... المكان الحجر

بعيد ... زال عن موضعه مكان ... ان يكون بالطبع ... جهة دون جهة ... او يكون ... تفعل

من الكلية ... جهة ... حركته الى الكلية ... الطبيعة

ومع انه ... بالطبع من حيث ... بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة ... الاجزاء

الحجرة ... ان يعتقد ... ان الحركة الطبيعية تطلب ... الطبيعي ... من حيز الطبيعي ... ولكن ...

من اجزاء الكل ... ووضع مخصوص ... الجسم ... الجهات ... مقصودة ... لكون هذا ... فيها وان

الكلية ... الحركة الطبيعية التي ... المقصود ...

فالطلب ... الغاية ... فقط ... الى ... واما ... بل انما ... اذا كان المكان غير طبيعي

وان كان المكان ... طبيعيا ... الهواء ... المحصورة ... الهواء فان ... تنشف الماء

اثبات كون الحركة طبيعية بهذا الدليل يتوقف على نفي كونها قسرية فالعكس بعيد عن المطلوب [illegible]

[illegible]





اسفل ... الهواء من ... قريب ... الى ... وجوب تلازم الصفائح ... الماء ... الزبرة ... فيها

... الهواء فيها وان لكان ... القرب ... البعد ... الواجب ... الا من الهواء وان لكان المكان طبيعيا

او ليس ... حاصلا ... الشفاء واما ... بالجزء ... الا ... عينه بل يقع في الكل ... تفقت

فان الجزء من الماء ... من مكان الماء ... جزء اخر منه ... فيها ... اشتمال

ان يكون الجسم واحد ... طبيعيان ... ان ... الا ...

الطبيعي ... الطرف ... من ... الموضع ... الا ... اختلاف القرب ... الموضع

بالنسبة الى ... الكلية ... بسبب اختلاف ... قال الشيخ لا يجوز ان يكون الجسم واحد مكانان طبيعيا

الا ... ان ... الكل ... بالقوة ... فان ... جزء من

جزء الارض ... الا ... طبيعيان ... مكانان ... فليس ... لكن

فان ... الواحد ... الكل المتشابه الاجزاء ... جميع الاجزاء ... الا

المتشابه الطبايع لا يستحيل ... الاتصال ... بل ان ... فانما يستحيل ... طبيعتها ... يجوز

عليها ان ... منفصلة ... يستحيل ... فكيف يستحيل ... اذا انفصلت ... كان ... بالجملة ... يطلب

المكان الطبيعي ... هذه الطبايع ... الجزء ... بالجملة ... الحجر ... بالجملة

كانه جملة ... واحد ... الاجسام المتشابهة الطبايع فان ... الاجزاء ... واحد ... ويكون الجسم

... ذلك ... جزء ... الطبع ... وجب

لزوم ... اختصاصه بالقرب فان ... تحرك الى ... الجزء من ... الى ... اقرب اليها ... قبل

من انها ... انفصلت ... فلا يبقى اجزاء موجودة ... اجزاء موجودة لم ... طبايعها فيه ان

ذلك ... الكلية ... انها لا تقتضي الكلية ولا تتوجه اليها بل الى الاتصال ... موجودة اجسام

الكلية طبيعية لكن ... ان ذلك ... جزء الارض واما في الارض فليس الطبيعي مانع من الاتصال بالكل

وذلك لان اجزاء الارض ... ممنوعة من الاتصال ... فلم ... طبعا واما ... من ان

جزء ... الارض ... يقول ... الجسم ... اذا انفصلت الاجزاء ... يقع ...

... ذلك التقدير ... موجودة ... الكل فلا تقتضي سوى مكان الكل واما ... الاقوى ... مكان

الجزء الغالب ... التركيبية لا تقتضي الكلية زائدة على ... الهورة

[illegible]

النوعية لا تزيد في حسية لكونها من الاجزاء العنصرية دون المقدارية ولا يجب الصور التي للاجزاء البسيطة في تفصيل
سيما فان فت المركب من حيث الصورة التركيبية جسم لا هو يجب ان يكون له من حيث هو مركب مكان طبيعي والا لما تحقق
الطبيعة فثبت مقتضى الكلية هو ان الكل جسم مكانا طبيعيا لا ان لكل جسم من كل حيثية مكانا طبيعيا فالمركب له
مكان طبيعي من جزئه مكان جزئه الغالب ولا يجب ان يكون له من حيث هو مركب فيه مكان طبيعي وان كان يجب له
زاده التركيب حيثية وليس كذلك فلو تعدد ان اتفق جزان كان للجسم الواحد مكانان طبيعيان لزم ان لا يكون
طبيعيا ما فرضناه طبيعيا وذلك لوجهين الاول ان الواحد لا احدهما ان لم يطلب الاخر مع تخليته وطبعه لم يكن الاخر
طبيعيا وان كان طالبا لم يكن الاول طبيعيا والا لم يهرب عنه طالبا لغيره وما قيل من ان عدم الطلب لمكان طبيعي لانه
واحد لمكان طبيعي اخر لا يقدح في كونه طبيعيا وانما يقدح فيه لو لم يطلبه مطلقا مدفوع بان هذا صريح في ان احد المكانين ليس
مطلوبا بالخصوص بل المطلوب هو القدر المشترك بينهما بل الاقرب منهما كما مر في كلام الشيخ واما ما يجاب عنه بان المكان الطبيعي
ما يطلبه الجسم بطبعه عند خروجه عنه على ما قيل فيه ان الدليل على الاول الا ان للجسم مكانا طبيعيا يعني ان الحصول فيه لا يكون الا بحالة
الثاني انه لو كان الجسم خارجا عنهما لا في سمتهما فاما ان يطلبهما معا وهو مح او يطلب احدهما بعينه فقط فلا يكون الاخر
طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فيتخلى عنهما طبيعيا او سدان فرض خروج الجسم عنهما لا في سمتهما بيانا في ترجيح انهما على
محال لا يطلبه واجيب بان هذا نظير الجسم ان لا يكون قادرا في مكان الجسم الواقع لا في سمت المكان محسوس بالتجربة مكان
اذ الكلام مع تقدير ان لا يكون هناك قاسر وفيه نظر اذ القانع يقول ان الجسم محسوس بكونه لا في سمت المكانين دون
اذ الكلام مع تقدير ان لا يكون هناك قاسر عليك لا شك حين فرضه مع عدم القاسر فرضه مع القاسر نظر ذلك على
الشيخ في الشفاء وسائل ان ليس الا لو توهمت النار فرض حركة فصل لها بعض اجزاء منها لا جهة فاما يمين لها انه طبيعيا لا يكون
بالطبع دون الكسر او حركة الى جهة لا تخصص لجهة فنقول كان لا يعرض لها السكون وكل [illegible] لانها كانت يقتضي ان يخرج
من فرض في [illegible] تنبسط منها الى الجهات بالسوية الى ان يحيط كل جزء من البسيط بما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي لكن
العواد المحيط ويترك ذلك كله لانه لا يمكنها ان يداخل بالنفوذ هذا النفوذ واذ هذا النفوذ ولا يتباين بالطرف الا ان يخرق يكون في
جهة دون جهة وهذا الانبساط في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر لا بالطبع فان محلا محالا لا يجوز ان يحدث في الوسط منها الجزء في
وهذا الجزء في عارض من الطبع وهو غير حقيقي فان الطبع يقتضي امرا اصلا يمكن لعارض عرض فاذن ذلك على جزء من
لا ندري ليس هذا العارض ولا نتبعها اشهر والتحقيق ان التحقيق في الدليل ان يكون الجسم لا في سمت المكانين من كلام
فان طلب الجسم الا في ان والا المكانين بالطبع من حيث انه المكانان في سمتهما او لا في سمتهما في جهة





اوفى اصل ونحو نقول لو كان للجسم مكانان طبيعيان فعند خروجه منهما مخلي بطبعه اما ان يطلبهما معا وهو مح او يطلب احدهما فقط
فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا ولا يرد عليه ان خروجه منهما معا ممتنع من طبعه اما فان الجسم الخ
من احد امرين اما ان يكون خارجا منهما معا او من احدهما فقط والاثبات لما بالضرورة مع التقدير من لا يطلب الا الكائن
فلا يكون احد الكائنين طبيعيا من حيث لا يطلبه شيء من المحالات لمكنته له فان قلت بل يطلبه باعتبار ان الاحوال
كونه اقرب اليه قلت المطلوب بحقيقته هو مفهوم ما هو اقرب وهو امر واحد وان تعدد ما يصدق عليه الشيء الصادق
عليه بخصوصه نقد برومكان المركب مكان الجزء الغالب او ما اتفق وجوده فيه قد عرفت ان المركب بجهة
الصورة التركيبية لا يقتضي مكانا ما لان المركب ... بعد الامتزاج ... ومكانه كما حصل الامتزاج قبل التركيب الطبيعي
المركب او بعده يقتضي تحقق الكلام حال الامتزاج وهو مح كما سيأتي فالمكنة المركبات الممكنة التي يطلبها فان قلت الا
يجوز ان يوجد مركب بالامتزاج بل يوجد الفاعل مركبا مع البسائط دفعة واحدة كما هو الشيء في الافلاك الكلية والجزئية
قلت المراد ... مركب كان ... البسائط ... العقل ... جهة واحدة حقيقية ... مكانه من جهة
جزء ... البسائط ... الافلاك ... الكلي المركب ... الافلاك ... مكانا ... الوسيم
اصلا لعدم جهة واحدة ... هناك ... والمركب المتوقف على حصول الفعل والانفعال ... بتسع الكلام
الكلام ... دفعة واحدة لتوقف الفعل والانفعال على حركة وزمان ... يجوز ان يشغل مكان
المركب قبل حدوثه بسيط ... واجيب بان ... انما يكون بحركة التي ... في زمان ... الزمان يتحقق
... وانه ... لو كان ... ذلك ... تحللات متعاقبة ... كل ... 
... الى الجزء النهاية ... ان يكون ... القوام فيجوز ان يكون ... رقيق
القوام ... طبيعية ... مقدار ... مقداره ... ان لا يكون العناصر بسيطة
... زمان ... لكن لا برهان ... ان الدوام ... وان الاجماع على خلاف
مقتضى طبيعة ... فيقتضي مكانا ... الغالب ... كان ... الغلبة
عامة ويكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزائه مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء الاقرب كما مر ... تقتضي
باجزاء العناصر والاثلاث الاجزاء التي ... واحدة ... الغالبة ... فمكانه هو ما يقتضيه الغالب ... بجهة
فان كان الغالب ... والارض ... مركبا من العناصر الاربع ... فمكانه الطبيعي ... الفصل
المشترك بينهما ... موضع منه يقتضيه ... وكذا اذا كان الغالب هو النار ... والهواء وان كان ... مركبا

يكون الفصل المشترك ... للمركب ... كلام الشيخ ... في ... المركب ... الصحيح ...

من غير مشاهد كالماء والهواء او النار مثلا فكان موضع المركب موضع الماء مثلا كان الهواء والنار والواقعان في جهة واحدة
من حيز الماء غالبين للتي هي بالنسبة الى جهتيهما فاذا حصل في حيز الهواء وقف هناك باقتضاء الهواء ولم يتجاوزه لان
الجذب من هذا الحيز الى الجهتين على السواء وامساك الهواء اياه هناك لا يعارضه تخالف حيز الماء والنار وكونهما
متساويين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا من اكثر من بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما
وان كانا متساويين فان كان المركب متماثل الفصل المشترك بين حيزيهما فكان حيزه الطبيعي يكون هناك ولا الام
يجب الا يتغير سواء كان الغير جامعا او بان يكون وضع احدهما كذا وجهة الاخر كذا فان لولا الغير لما انقسم
من المركب بمكانه حيث ما اتفق وذلك الغير فيه وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال
في طبيعيات الشفاء واما المركبات فان تركيبها لا يخلو اما ان يكون من بسيطين او اكثر فان كان من بسيطين فاما
ان يكونا متساويين في القوة او احدهما اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بجزء
جهة الاخر تفرقا ولم يجب الا بغير جامع وان تواجهت حركاتهما الى [illegible] كل من مكانه كبعد الاخر تقاوما وقر كل واحد منهما
الاخر فوقفا الا ان يطرأ على احدهما سبب [illegible] في الحد المشترك بين الحيزين [illegible] ان يقتضيه الطبع وان غلب قوة
احدهما واقتضى الى المزج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان من اكثر من بسيطين وفيها غالب [illegible]
وان [illegible] البسيطان اللذان الى جهتيهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في
اقرب الحيز [illegible] في المركب ولم يتجاوزه او يجذب عنه [illegible] بين سواء والذي كان فيه من البسيط الذي
يطلب في ذلك الحيز لا يبطل حتى [illegible] في الاجسام البسيطة التي [illegible] هناك [illegible]
يجمع [illegible] الاجزاء [illegible] قد تصورت [illegible] ان العقل
في الاجسام التي [illegible] قوة [illegible] الشفاء [illegible]
وان كان من اكثر من بسيطين [illegible] الذين ذكرناهما [illegible] من تركيبه [illegible]
بالثاني [illegible] الاول [illegible] في الفصل المشترك الذي [illegible]
[illegible]
فان قيل المركب المتساوي البسيطين لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه ثم عاد اليه طبعا بل [illegible] اينما
خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له [illegible] ان يكون له المركب الذي [illegible] غالب صورة
نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب والمساوي [illegible] عن الاول ان المركب المذكور قد شرط [illegible]
كون [illegible] كل جزء بسيط من مكانه كبعد الاخر عن مكانه ولعل ذلك لان [illegible] الطبيعية [illegible] اقرب الى [illegible]

دقوق



والاخر عنه لبعدهما فاذا اخرج المركب المذكور من المكان الذي اتفق وكان ينبغي الى المكان الاخر لم يبق ذلك التساوي فيكون [illegible]
الى مكان احد البسيطين الذي [illegible] فلا يكون هناك ذلك المركب المفروض بل [illegible] في القسم الذي احد بسيطيه غالب ومن
اشارة الى ان الصورة النوعية انما تقتضي بحسب استعداد المواد فالمركب الذي يكون الارضية مثلا غالبة يكون الاستعداد مقتضيا
الارضية فيه اكثر من استعدادات مقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان تكون الصورة الفائضة بحسب الاستعداد [illegible]
الاستعداد الفائض بحسب الاستعداد والمختلف يكون تابعا للاستعداد الغالب والا فلم لا يجوز ان لا تكون منافية لمقتضى
فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب والفائضة على حسب الاستعداد [illegible] يكون تابعا للاستعداد
المساوي فلا يجوز ان يكون مرجحا لحصوله في احد امكنة الاجزاء وكذا الشكل بعين ما ذكر ان الطبيعة كل جسم تقتضي
مكانا مخصوصا كذلك تقتضي شكلا مخصوصا لان الشكل مما يلزم الجسم بحسب الوجود لان كل جسم متناه لما بيان من تناهي
الابعاد فيحيط به حد واحد او حدود ولان المراد من الحد هو النهاية فيحصل له بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود هيئة
والمراد من الشكل هو تلك الهيئة والمقصود ان هذا الشكل اللازم للجسم في الوجود انما يقتضيه الطبيعة [illegible]
ان حصول الشكل للجسم يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان الطبيعة للجسم لا تقتضي تناهي الابعاد [illegible]
بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته [illegible] بان هذا المتنع مقدمة ليست بينة ولا مبينة
وهو ان الطبيعة للجسم لا تقتضي تناهي الابعاد [illegible] الشيء ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده
وليس بلازم بين لوجوده كالحرارة للنار بل لازم يحتاج اثباته الى دليل ولا يقتضي ذلك حاجته الى واسطة في الثبوت
مع تمام البرهان على وجوب استناده الى الطبيعة من غير واسطة غريبة **والطبيعي** من الشكل الطبيعي للجسم البسيط
وانما لم يقيده به اكتفاء بالشهرة والظهور لعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات [illegible]
في شرح العلامة من ان الشكل الطبيعي هو الاستدارة وباقي الاشكال قسري [illegible] من ظاهر العبارة **هو الكرة**
فلان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة
ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون بجانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة [illegible] البسيط
والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان الفاعل هنا واحد [illegible] لا يمكن ان [illegible] افعال مختلفة
ثم لا يجوز ان يكون للطبيعة البسيطة جهات واعتبارات بها يكون مبدأ للافعال المختلفة وقال بعض الافاضل [illegible]
البسائط قد اقتضت آثارا متعددة فان الطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والشكل الكثيف [illegible]
الفلاسفة انها لا تقتضي افعالا مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم ما ذكر وان المادة في البسيط [illegible]

[illegible]

[illegible]

في جميع الاجزاء والطبيعة الواحدة فيما ليس كذلك فاذا اقتضت شكلا غير شكل الكرة جعلت اجزاء المادة المتشابهة بعضها مخصصا
بزاوية وبعضها مخصصا بخط وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح لفرض هذا الجسم من المؤثرات الخارجية
فلو صح هذا الايراد ان يقال لا يقتضي الطبيعة كلا من افعالها بانفراده بان يقتضي الزاوية بانفرادها والخط بانفراده
والسطح بل يقتضي شكلا معينا كالمخروطية في مادة مخصوصة والاجزاء المفروضة للاشكال المختلفة اجزاء فرضية
لا تعين لها مستقلا بحيث يمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه ليس جعل بعضها محل الزاوية
او الخط دون غيره سببا لتخصيصه مخصصه كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضا يجعل بعض الاجزاء كالمركز
وبعضها بازائه من غير مرجح لان الاجزاء فرضية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون من الاجزاء ذلك […] مقالة الاول
اما ما قاله في ابراز […] فهو حق واما ما قاله في […] الايراد فليس بشيء لان الطبيعة اذا اقتضت
المخروطية مثلا في المادة البسيطة اقتضت امورا موجودة مختلفة من الزاوية والخط وغيرهما في اجزاء مفروضة
متشابهة وهذا ممتنع بما لو اقتضت امورا موجودة مختلفة في اجزاء موجودة متشابهة لان اختلاف […] وجود
الاجزاء وتشخصها تماما وان كانت الاجزاء متشابهة لعدم كفى التخصيص بخلاف ما اذا كانت الاجزاء مفروضة
محضة فانه ليس هناك اختلاف في التخصيص مع كون مقتضيات الطبيعة مختلفة اما في الكرة فليس الاختلاف
الذي ذكره اعني كون بعض الاجزاء مركزا وبعضها امورا موجودة فلا يتحقق تخصيصا مختلفا لغيره ليست بوجود
الاجزاء ولا تشخصها بل بوجود الامر […] الاجزاء وايضا […] كون الاجزاء مفروضة محضة فليتدبر […]
انه كيف اشتبه الامر عليه في تقرير البرهان مع هذا المطلب هو ان الطبيعة في الجسم البسيط متشابهة وسارية في
اجزائه المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة المطلقة والجسمية المشتركة وما يلحقها بسبب ذلك كلها متشابهة
وكل شكل غير الكرة مشتمل على امور مختلفة موجودة وصدور مثل هذا الاختلاف من طبيعة متشابهة في مادة متشابهة
يستلزم تخصيص بعض الاجزاء المتشابهة بالسطح وبعضها بالخط وبعضها بالنقطة الى غير ذلك من غير مخصص لكون جميع
الامور التي يمكن مع الجسم البسيط بعد فرض تخليته وطبعه متشابهة وما يمكن ان يلحقه من الامور المختلفة الغريبة مقطوع
النظر عنه في هذا الفرض […] ترجيحا من غير مرجح […] المنع واما المعارضة […]
هنا الى ان […] لا يستلزم مطلوبكم بتقرير ان […] مشتركة في الكرية […] الى الجسمية
المشتركة فلا يجب كونها طبيعية والجواب انه لا يلزم من اشتراكها […] مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد الشخصي
لان […] الاستدارات انواع مختلفة […] واجاب عنه المعلم في شرح الاشارات بانها من حيث […]

مطلق

مطلق الكل امر عارض من جهة متأخرة عن الفاعل الذي يختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة
الى الطبائع وحيث لم يقم احد من الحكماء ليس الا ان الاجسام البسيطة اذا خليت وطباعها كانت كرية
فاذا اقتضت الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل من ضمها فيما فيه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة
وليست كرية لما فيها من التلال والوهاد والكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالا على الحقيقية والجواب
ان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة كالرياح والامطار فانثلم بها جزء من الاجزاء
والكروية الحسية التي لها محافظة لكل ما يحصل اليها من الاشكال الطبيعية او قريبا […] شكلها […] وذلك الانثلام والكرة
الحاصلة من العود الى الشكل الطبيعي مستندة المقتضية لكرويتها […] كون الشيء مقتضيا […] والمانع […]
الكروية ليست مانعة بالذات من الكروية بل ان […] الاشكال غير […] الطبيعة […] مقتضاها في الحقيقة
لكن لما كان شأنها ذلك ولا تمييز لها يعرف الطبيعي والغريب يحفظ الغريب ليمنعها من العود الى الطبيعي اذا كان
بالعرض واما مرض ذلك […] الطبيعية من وجه […] عليها من وجه هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الشفاء
والمحقق الطوسي في شرح الاشارات الثاني وهو ما اورده الامام وهو ان […] الافلاك والنقرات التي […]
والكواكب من الافلاك مع بساطتها […] بالشكل ما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر
واجاب عنه المعلم في شرح الاشارات بان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب يعود […]
العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب يعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير
ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع انحفاظ صور اجزائه
العنصرية بحسب امزجتها لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقتضي […] فلك
الفلك كرة تختص بها من فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك
الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلل الحقيقية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول
متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط كما يشهد به علم الهيئة انتهى […] ان هذا النقض لو حصل نقضا […]
كما هو الظاهر فالجواب عنه ان الكوكب مثلا ليس من حيث صورته جزءا للفلك بل من حيث مادته او من حيث المادة
ليس بجزء من الفلك ليلزم ان يكون في الفلك من حيث هو فلك نقرة ويبطل بذلك استدارته بل […]
منه من جهة تعلق صورة اخرى ببعضه […] مادة الفلك لا دخل لهذه الصورة في كونه جزءا للفلك بل […]
جزء من الفلك فكون هذا الجزء […] من الفلك انما هو بالعرض فلا يلزم في الفلك نقرة من حيث هو فلك بالذات

او رجعل نقضا في مقدمة الدليل فيه وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة شيئا بما غير مختلف وان بقي طبيعة الفلك كونه
بسيطا يجب ان [illegible] وقد اختلف من حيث [illegible] فالجواب عنه ان فعل الطبيعة الفلك
من حيث طبيعته في مادة الفلك من حيث هي [illegible] لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من
طبيعة الفلك [illegible] طبيعة الكوكب [illegible] اجتماع [illegible] الطبايع موضع الاختلاف هناك بالعرض
لا بالذات فيفعل كل طبيعة من تلك الطبايع في مادة تماس من حيث هي مادة تماس الا الاستدارة والتشابه
وقد يورد جميع الكرات المجردة من الافلاك [illegible] لتحقق الاختلاف بالسطحين في كل منها
واجاب عنه الاستاد في شرح الهداية الاثيرية بان حقيقة كل من الكليات الافلاك والعناصر يقتضي الذات ان
يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها [illegible] الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها
مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك شكلا لكن ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق
ذلك الجسم فحصل التجويف ولا يتحقق الطبيعة بالذات بل بالعرض وقد يتفصى عنه [illegible] صورة واحدة
في كرة العالم [illegible] صورة [illegible] الى مركز الارض [illegible]
فيحصل التجويف فيها بالعرض ثم صورة [illegible] الى المركز [illegible] بالعرض وهكذا
الى الكرة [illegible] جرم الارض فيحصل التجويف في كل كرة [illegible] فوق الارض بالعرض لا بالذات [illegible] الكوكب
وهذا ابطال [illegible] الصورة النوعية [illegible] الصورة الجسمية [illegible] بالذات [illegible] على التجويف هذا اذا
كانت الصورة [illegible] على الكل صورة جسمية فقط واما ان كانت صورة [illegible] نوعية كالصورة الطارية
فيلزم كون كل طارية [illegible] فيلزم كون الارض [illegible] من الفلك [illegible] كثيرة وكذا الى الفلك
ما هو فوقه بقدر ما [illegible] من الافلاك [illegible] فان قيل بالجواب المذكور وان اندفع النقض لكن يبقى انه يلزم
اجتماع صورتين نوعيتين في [illegible] والتدوير [illegible] الى المركز [illegible] فان صور العناصر باقية في
المركب [illegible] صورة [illegible] سارية في جميع اجزائه المقدارية المركبة
لا البسيط والا لزم كون جزء واحد [illegible] واستحالته [illegible] بل نقول ان [illegible] من الاجزاء
المقدارية للمركب من حيث هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية لمادته [illegible] مقدارية [illegible]
[illegible] من حيث هو [illegible] الصورة [illegible] في [illegible] المزاج وانه او كان
في الفلك صورتان [illegible] فلا يكون [illegible] بسيطا [illegible] ان يكون جزء من جسم [illegible]





[illegible] وليس في الفلك كلك في الصورة [illegible] في الكل والثانية مختصة ببعض [illegible] فيلزم
ان يكون فلك الثوابت مركبا من [illegible] طبايع [illegible] في الفلك [illegible] صورة متعددة [illegible]
في [illegible] فلا يلزم ان يكون [illegible] الجواب [illegible] ان صورة الفلك سارية في اجزائه
كصورة [illegible] والا لزم كون [illegible] الفلك [illegible] ان [illegible] ان الصورة في الاجزاء [illegible]
انه قد عرفت انه لا يلزم ان يكون [illegible] الفلك من حيث انه [illegible] الفلك [illegible] ان لا يلزم ذلك [illegible]
انك قد عرفت ان من كل صورة في مادة [illegible] من حيث هي مادة تماس الا الاستدارة والتشابه [illegible] عدم [illegible]
الاشكال [illegible] الاشكال [illegible] الخارج المركز [illegible] المشتمل [illegible]
بالمتمم [illegible] افراز التدوير من [illegible] افراز الكوكب من التدوير [illegible] وليس له طبيعة مختصة به
والاكثر فيه الصورة [illegible] لا يلزم [illegible] النوع الواحد [illegible] من المشتمل من المتمم
الاكثر [illegible] وليس [illegible] الكل [illegible] فيلزم ان يكون الجسم موجودا [illegible]
[illegible] صورة نوعية وان يحصل [illegible] الخارج [illegible] والجواب عنه انا لا نم انه منفصل
[illegible] المشتمل بالذات او بالعرض بل هو منفصل عن [illegible] من حيث الصورة بالذات و من المتمم [illegible] بالعرض وليس منفصلا
من المشتمل لا بالذات ولا بالعرض بل هو متحد [illegible] الصورة [illegible] وليس موجودا [illegible] منفصلا [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك [illegible] ان الخارج ليس جزءا
للمشتمل من حيث الصورة بل من حيث المادة [illegible] من حيث المادة بل من حيث الصورة فلا اشكال [illegible]
[illegible] لدفع النقض المذكور ان الدليل [illegible] الخارج المركز ليس [illegible] الاختلاف في الحركات [illegible]
[illegible] المتحيزة [illegible] المتمم [illegible] ان يكون الفلك [illegible] بالفعل [illegible]
الحركات المختلفة [illegible] الى اجزائه [illegible] ان يتحرك الاجزاء [illegible] في المتصل [illegible]
حركات متغايرات [illegible] المتصل [illegible] في الغرات [illegible] في [illegible] السارة بل [illegible]
اذ [illegible] الاطراف [illegible] ويتحرك الباقي مع [illegible] الخارج المركز [illegible] الفلك [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الباقي من الفلك [illegible]
الجواب [illegible] المتمم [illegible] في كل كرة [illegible]
[illegible] ثم نقل من بعض المحققين لدفع النقض ان [illegible] ان صورة فلك الثوابت [illegible]

شيء صورة منقض الفعل فان الصورة قد تكون ثبت به الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون منقض الفعل كصور المركبات
وما هو الواحد من القابل الواحد للفعل الا فعلا مختلفا فرسلم في الفاعل المنقض مكررة هذا القول باحتمال ان يكون هذا التخصيص لفقد ذم
من تميزان برسوا به لانه او اجاز ان يكون البسيط صورة منقض الفعل جاز في كل بسيط فيضيع سعيهم وهو كل الثالث اليقين
ما اورده الامام وهو ان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها البسيط واما مركب فالاول يقتضي ان يكون شكل
الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع المركب كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان
كانت تلك القوى في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها من مقتضى
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون شكل مانعها من مقتضاه الاستدارة والجواب انا لا نم انها اذا كانت
بسيطة في مركب او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان المركب وانما يلزم لو كان فعل البسيط في المركب فعله
في واحد واحد لو كان محل المركب في المركب فعل بعد واحد في واحد واحد وهو لا يلزم بل المستفيض الصورة الاولى كذلك الفاعل
الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ثم انه لما ثبت ان الطبيعة الجسم تقتضي المكان والطلب ولكن
مع الوجود في الحقيقة فهو اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة او لا لا يكون من الطلب الطبيعي لما لا يمكن وجوده بقدر الوجود في
كالف الشلين واما ما قيل من ان الطلب يحصل مع الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول فيه والتحيز يطلب الحصول في
الشيء لا يكون الا بعد وجوده ففيه اولا منع ان الجسم لا يطلب تحصيله وثانيا منع ان طلب الحصول فيه لا يكون الا بعد وجود
مع انه منقوض بالطلب للحيز في الكم والكيف والوضع مع انه لا يحصل ونقض ولو دل ذلك على كون المكان ذا وضع اوله
يجوز حصول الجسم في ما لا وضع له بالضرورة فثبت كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب اليه الكل وجمهور العقلاء
ومن الناس من نفى ان يكون للمكان وجود واحتج وذكر الشيخ في الشفاء حججا واجاب عنها الاولى ان المكان لو كان
موجودا فالمكان اما جوهر او عرض والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهرا محسوسا والكل جوهر محسوس مكان فلكل مكان
مكان الى لا نهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يفارقه ويقارنه الجوهر المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا اشارة
ايضا وكل ما يفارقه او يقارنه جوهر محسوس فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا فالذي يحله هو العرض لا الذي يحله
الثانية ان الشيء منه الاسم فيوق بعض الابعاض كالهيولى او ليس المكان يجب ان الشيء منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون
مكان المتمكن عرضا فيه وهو في النقطة والسر بعد حيث سار فلا يكون مشتقا منه كما تزعمون بل مشتقا معه والجواب عنها
ان المكان عرض او لا يجوز ان الشيء منه الاسم لما هو عرض فيه لكن لم يوقف عليه بالتعارف ومثل هذا كثير واولى مشتق فلا ... ان
يكون وذلك هو لفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن وليس المتمكن هو كون الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في





عرض ما الشيء منه الاسم لغيره كالولد والدته فان الوالد يشتق منه الاسم للمولود والعلم في العالم يشتق منه الاسم للمعلوم فيجوز
ان يشتق من المكان اسم للمتمكن ولا يكون المكان فيه الثالثة ان المكان لا يخ اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان جسما
والمتمكن يكون فيه فهو مداخل له ومداخلة الاجسام بعضها بعضا محال وكيف يكون جسما ولا هو بسيطا من الاجسام ولا مركبا منها
وان كان غير جسم فكيف يقولون انه يطابق الجسم وبه ويساوي الجسم جسم والجواب انه غير جسم الا انه يطابق الجسم
بل هو محيط به بحيث انه منطبق على نهايته وقولنا انه مطابق له مجاز والمراد كون المكان محصورا بالمتمكن فيخيل انه مساو له
بالحقيقة الرابعة ان الانتقال ليس الا الاستبدال بالقرب والبعد وكان ان هذا الاستبدال ان يقع للجسم فكذلك قد يقع
العقل والنقطة فيجب ان يكون لها ايضا مكان ومعلوم ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يكون ...
النقطة نقطة فلم صارت حدود نقطتين مكانا واحدا شكلية والجواب منع انما يلزم ذلك لو وقف كل انتقال سواء
كان بالذات او بالعرض تثبت المكان ولكن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات تثبت المكان
الخامسة ان المكان عندكم امر لا بد منه للحركة وكل ما لا بد منه لشيء فهو علة له والمكان ليس علة للحركة لا فاعلا ولا
مادة ولا صورة وهذا ظاهر ولا غاية لان المكان عندكم مما يحتاج اليه في الوصول الى الغاية والتمام والجواب انه لا نسلم ان كل
ما لا بد منه لشيء فهو علة له فان المعلول ما لا بد منه للعلة وليس علة للعلة ثم ذكر للمثبتين ايضا حججا منها وجود النقلة
فان النقلة مفارقة من شيء الى شيء وليس ذلك مفارقة جوهر ولا الكم ولا الكيف ولا غير ذلك من المقولات فهذه يبقى
مع النقلة بل انما ذلك مفارقة شيء كان الجسم فيه ثم استبدله به وهو الذي نسميه مكانا ومنها وجود التعاقب فانا
نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يراه غاب وتراه سار اخر حضر حيث هو شاغلا فكانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هواء
او دهن والبديهة توجب ان هذا المتعاقب غائب شيئا ومختلف في امر كان فيه ذلك الشيء ولولا كان الاول مختصا
والاتى فقد قارنه وذلك كيف لا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل حيزا كان الاول فيه فصار الاخر فيه ومنها ان الكل
كلهم يعقلون ان هنا فوقا وان هنا اسفل فليس تغير الشيء فوقي واسفل بجوهر ولا كم ولا كيف فيه ولا غير ذلك بل بحيزه
الذي ليس مكانا ومنها ان الاشكال التعليمية لا تتوهم الا ان يتخصص بوضع وحيز ولولا ان المكان موجود ومنها وجود
ليس يتخيل وحصول الخواص له كان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل فلولا وقوع من قوة ام
المكان ان التخيل لما تحقق وجود الشيء لا مكان ولوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون معه ...
... فيه الاجسام ولما ارادوا ... ان يقول الشعراء الحديث في تقديم ... الكل يرى ان يتقدم على وجود
المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تم المكان ثم الارض الواسعة ... هذا ما نقلناه من الشفاء ويتعين ان نعلم

ان هذه الوجوه وامثال ذلك شبهات مع وجود امر مسمى بالمكان فان الحق ان المكان نظري الانية والمكان نظري الماهية
ولذلك اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا في حقيقته والاحتمالات التي هو بها الكل منها ستة الثلثة المشهورة
امر كون المكان سطحا او بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه
ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب ارسطو ومن تابعه والثاني مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب
الى كل من الرابع والخامس جماعة من الاوائل والسادس هو المتعارف بين العامة قال في الشفاء ان لفظة المكان قد يستعملها
العامة بمعنيين فربما سموا بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يتميز لهم انه هو جسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم
الاسفل الذي له يستقر عليه ... العامة فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الاسفل دون سائره ... بالمكان
الشيء ... كالدن للشراب والبيت للناس ... ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاعرف عندهم وان
لم يشعروا به اذ الجمهور منهم ... الجسم ينفذ في المكان ... والارض ... من صورة العالم منهم مستقرة في مكان ان
... الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني فاشمل ان يكون فيه الشيء ...
والسبعة ... الشاغلات ... الى الاثر ... واذا كان المتمكن ... فيه ... 
ان يعرف ... هذا الشيء ... في الفهم ... ما يكون ... فلا يخرج ... ان يكون
داخلا في ذاته او يكون خارجا من ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه او صورته وان كان خارجا عن ذاته
ومع ذلك ... مساو ... سطح ... المحيط ... يستقر عليه الجسم
واما ان يكون بعدا ... فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى وكيف لا ... المتعاقب
ومنهم من ذهب الى ان المكان هو الصورة وكيف لا وهو اول حاو محدود ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد
ان بين غايات الاناء ... الابعاد ... ثابتة وانما يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء ... بهم الاكثر
الى ان قال وهذا مشهور ... فان الناس كلهم يحكمون ان الماء ... بين اطراف الاناء وان الماء يزول
ويفارق ... الهواء في ذلك البعد بعينه ... من ... كلام الشفاء ... سطح
ما يسيل للاضافة ... سطح ... المحيط ... تفصيل ... السطح المحيط ...
المتمكن ... مستقر عليه ... الى ما ذهب اليه بعضهم من ان الفلك الاعظم
انما هو السطح الظاهر ... الثوابت ... فقد بر ... ان ... الذهب المنسوب الى افلاطون

فقد عرفت ان المعقول من المكان وفي بعض النسخ من الاول والمعنى واحد هو البعد لان الامارات



الاربع التي ... علامات المكان متحققة في البعد ومساعدة على كونه هو المكان وذلك انهم جعلوا المكان
امارات اربعا الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية استحالة حصول الجسمين معا في مكان واحد والثالثة ان يكون
الى الجسم ... والرابعة انه يختلف بالجهات ... وغير ذلك من الاوصاف المذكورة في كلام الشيخ
الذي ... يشير الى هذه الامارات ... تلك الامارات ... فيه ... 
... ان المكان ... والشيخ قد ابطل
... المكان يتعاقب عليه ... يتعاقب عليها ...
... ما يتعاقب عليه ... لان المكان هو ... ما يتعاقب عليه ... يتعاقب فيه الاجسام
... وذلك ان المكان اول حاو محدود وهو الصورة وذلك ... المكان ... اول حاو ...
مفارق ... الصورة ... ينفصل من ... الهيولى لا ينفصل من الصورة ... ان
... من البعد ... الاجسام عليه ... الصورة على المادة ... بالصورة ... من الابعاد المجردة
في الجهات ... الصورة ... الجسم ... الابعاد ... من المجردات ثم قال ... ما يقال
... الجسم ... الفلك ... من ... فقد ... الامارة
... لا يستقر عليه الجسم ... في الفرق بين المكان والمحل فان المكان الواحد لا يجتمع فيه ... الحال
يجتمع فيه ... الجسم الواحد ... في هذا الفرق ... البرهان على
... الصورة ... جواز اجتماع ... محل ... اجتماع جسمين في مكان ... ضرورة
والرابعة ... الابطال ... ان ... بمكان ... لان النفس ليست في جهة ... هذه الامارات
بقيت الاحتمالات الثلثة المشهورة ... السطح ... كل منهما ... الامارات المذكورة
البعد لا نزاع في تحقق الامارة الثانية والرابعة ... النزاع في تحقق الاولى والثالثة ... البعد ...
البعد دون السطح ... كلهم يحكمون ان الماء ... في ما بين اطراف الاناء ... يريدون به اطراف الداخل ...
وما بين اطراف الداخل هو البعد ... ان الاناء ... فارغ ... البعد ...
ولا يقولون ان السطح فارغ ... بل ... من ذلك ... السطح يقولون ان ... الجمهور
في الامور العقلية ... انهم يقولون في ... ان الماء في الجرة والجرة مملوة منه ولا يعرفون حال البعد الذي ...
... الصفة ... بالبسيط ... البعد ... المحيط ... فلذلك ... يقولون ان الجرة مملوة

درجاء ثم فقفوا ان يقولوا ان البعد الباطل صدد مجرد او اسم فهو من الخرف المعقول في شكل البسيط الباطن للمحيط او ركان البسيط
يقوم بنفسه لكان مقام هذه المجردة ولما لو ايقولون في البسيط ما يقولون في المجرد فقد بان انهم اذا قالوا ان الملاء في المجرد
او قالوا ان المجرد فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم ان الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملوء وذهبوا ان المحيط منهم انما يشغلون
ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملوء لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان البسيط بشرط الاحاطة حوالها
بل جعل البسيط المطلق بسيطا بهذه الصفة لم يتحاشوا من ذلك كذا في الشفاء والتحقيق انه لا شك ان الاوهام تحقق
في كل من البعد والبسيط ولا يمنع من ذلك عدم الاطلاق فليس ذلك شيئا ما فهم ولا دخل له في اطلاقهم لكن العمدة في المكان
وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا وانما هو الاصحاب البسيط براهين قائمة على امتناع وجود البعد منها انه يلزم التداخل
الممتنع بالضرورة اللازم من ملاقاة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقاة بالكلية والمصنف اراد الجواب عن ذلك بقوله
**واعلم ان البعد منه ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق**
**يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا**
**امتناع لخلوه من المادة** ومعناه ظاهر وحاصله تخصيص امتناع التداخل المفروض بما يكون بين البعدين الماديين
ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والاخر مجردا ويرد عليه ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن ان يكون للمادة
دخل في امتناع التداخل لكن لا دخل لها في ذلك اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل بين البعدين لمجرد البعدية
ولكون كل منهما ذا حجم ومقدار لا لامر اخر كما لا اعتبار للمادة فيه ولو كان ماديا جزء الجسم هذا لانه ليس لها حجم ولا عظم في حد ذاته
ولو كان المراد منها هو نفس الجسم بما هو جسم فانه لم يكن له حجم وعظم وامتداد في حد ذاته لم يكن ايضا منشأ الامتناع
التداخل وان كان له في حد ذاته حجم وعظم وامتداد بان يكون الجسم نفس الاتصال كما هو راي الشيخ فلا امتياز بينه وبين المحقق
ذلك فلا فرق بين البعد الذي هو نفس الجسم البسيط القائم الا في كون احدهما قائما بذاته والاخر قائما بغيره ولا يكون احدهما منشأ
لامتناع التداخل والاخر مصححا للتداخل قال الشيخ في الشفاء وكيف يمكن ان يكون بعدان متحدان من البين ان لا يحصل
اثنان اكثر من بعد واحد الا انهما اثنان ومجموع الاثنين شيء اخر وكل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظم هو
بما هو القدر بقدر فارغ من الحجم والعظيم في المقادير لا كثرة له ولا مقدار وكلما هو اكثر في المقدار فهو اعظم والاجسام
التي تمنع من التداخل ليس لانه يمنع ذلك منها الجسم ان يدخل في ذلك الجسم جوهر يلتبس بحسب الصورة والكيفيات
وبه ذلك فان الصورة والكيفيات انما فرضت ولم يكن وفرض الجسم موجودا لكان التداخل ممتنعا فليس الهيولى الذي يمنع
من هذا التداخل بل انما هو البعد ولا ان يحل ذات وضع ولا يغير ذلك الا البعد بسبب البعد الذي هو من المانع



التجزي الانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يمنع عليها التداخل امرا لحقها من البعد وكيف يمكن ان يمانع وهو ذاته
ذات البعد بنفسها الا امتناع البعد بحسبان ان ملتقى ذاته البعد الاخر وليست الهيولى مما لا تقبل طبيعة البعد في نفسه
ولا البعد مما يقبل بعدا او زيادة وكيف قبولها التخلخل ذلك حين يخففه التحيز فان كان البعد لا يمنع من مداخلة بعد اخر
في نفسه والهيولى مستعدة لان يلقاها وليس في طباعهما ما يحيول ان ينفرد بحيز فيقابل المداخلة فواجب ان يكون
التداخل في الجسمين جائزا فان كان مؤلف من شيئين وليس الا نفس مواقعهما حيزان حدث هناك استحالة
والانفصال صورة ثانية حيز بها فان الحكم اذا كان جائزا في كل واحد منهما كان جائزا في الجملة واذا لم يمنع واحد منهما
لم يمنع الجملة لكن جملة جسم يمانع مداخلة جسم اخر فهو بسبب انه في اجزائه ما يمنع ذلك وانه ليس كل جزء منه غير مانع
لذلك واذ ليس الهيولى سببا يمنع ذلك ولا السبب غير خاص والانفصال خاص فبقي ان يكون طبيعة البعد لا تحتمل
التداخل فان كان مع ذلك يجب للهيولى المتصورة بالبعد ان لا يداخل البعد لم يجز ان يداخل الجسم في البعد البتة
انتهى كلام الشفاء ملخصا وقال صاحب التلويحات ممانع الاجسام ليس الا لكونها ابعادا مع ان الجسم ما جاز ان يلقى
بعض الاجزاء ببعضه دون الكل بالكل فليس ذلك للجزئية ولا الصورة ولا لغيرها وان امتنعت ملاقاة الكل بالكل
لمنعت ملاقاة البعض للبعض فانهما تناسب ويتوقف في الكل والبعض ولا يقبل ان انتفاء الجسم لان يسلع جزء من
ذاته فان السطحين ان التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا الخط للنقطة
ولا انتفاء الجزء جسمين جانباهما لعدم تواحهما بنفسيهما فاذن ثبت ان التمانع للتمام الجسم فلا يتصور التداخل
في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالتمام والكمال لا خراج السطح والخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم قابلية بعد بينهما
والحاصل بينهما قال المحقق الشريف ان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما يتصف بالعظم والامتداد
امتنع جواز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه
من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخط فانه يمتنع تداخلهما في الطول دون العرض والعمق وكالسطح يمتنع تداخلهما في الطول
والعرض دون العمق وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان حرية العقل بالحكم
ما لا حجم ولا عظم لسلوك التداخل نظيره لا قاده بديهة ولم يتصور فرض احدهما بحيث غال من الاخر الا اذا كان احدهما اعظم من احد فقط
وذلك مع التداخل وبان ماله حجم وعظم او لا في نظيره فانه يجب انه يتصف بالعظم فيهما كان مجموعهما اعظم من احدهما فلا
التداخل فاعموا بذات الاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير لا غيرها دون الهيولى
نفسه الا تبعا وكذا الصورة الجسمية فانها انما تنافيهما لاجل انهما مقادير لكنهما مستلزمة للمقادير فيرجع الى هذا الامتناع

تصور بعد ان مقدار سبه متحقق في الجهات بخلاف الهيولى فانها تستلزم الصورة الجسمية والمقدار الخاص دون الشكل

امتناع التداخل في الابعاد لسطح سواء كانت مادية او مجردة واما ما اورد عليه سبيله المحققين من انه لو كان منشأ امتناع التداخل

هو العظم سطح لما جاز تداخل الخطين والسطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز سطحا سواء كان من جهة العظم اولا او التداخل

هو الملاقاة بالاسر فاذا حصلت حصل والا فلا وذلك لكون الملاقاة في جهة دون جهة بل منشأ التداخل هو كون الشي متحيزا بالذات

مندفع بان الملاقاة بالاسر في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا في الجهة التي ليس لهما فيها عظم واما اذا تلاقيا في الجهة التي فيها عظم

اي الطول فلا يحصل هناك ملاقاة بالاسر فانه اذا انطبق نقطة طرف على نقطة طرف وذلك مع الاستقامة فلا يمكن ان

ينطبق مع نقطة اخرى تفرض في ذلك الخط بعد نقطة الطرف وهكذا في سائر النقاط الا ان يلزم صيرورة الخطين خطا واحدا

وان لا يكون الكل اعظم من الجزء وهو محال وكذا في جميع الخطين المتلاقيين بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلا

وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطا واحدا هو جزء من مجموع الخطين اللذين كانا ولذا لما اذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك

لانهما اذا تلاقيا في العرض فلا تلاقيا بالاسر دفعة لا تدريجا هناك لم يكن اول الملاقاة ملاقاة وبعد تمام الملاقاة يصير جزءا وذلك

الخطين لا امتداد لهما في العرض بخلاف ما اذا تلاقيا في الطول فانه كان لهما امتداد في الطول وتدريج في الملاقاة سواء

في ذلك لو فرضنا متحيزين اولا ان كون منشأ امتناع التداخل هو التحيز بالذات لا يفترق اصلا لان البعد الخالي متحيز بالذات

والعجب انه قال والترديد في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة في الجهات الثلث كان لها جهة

لم يكن فيها امتداد وحينئذ فلا مانع من تداخلها في تلك الجهة وان كانت منقسمة في الجهات الثلث لا يجوز فيه ذلك ومنها ما قاله

الشيخ في الشفاء من ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا

فليس بشيء موجود يتمكن في المكان فلا مكان وان امكن حين هذا الجسم المحوي في المكان هو هذا البعد الذي لا يوجد معه الجسم وان

كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود هو جزء وجود بعد الجسم المحوي فالبعد متحيز لا يقبل خواص الابعاد بل البعد ولم يكن دون

التي البعد للجسم المحوي واما ان لا يكون له جزء بل يتحد به فيصير شيئا هو فان كان فيه جزء فهناك بعد بين اطراف الاناء هو مكان وبعد اخر

في المتمكن بينه او هو بين اطراف الاناء جزء ذلك البعد ولكن بين ذلك البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه هذا

الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة اشار اليها فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين

الطرفين لمجرد دون غيره لانه واحد شخصي لا جزء فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا وليس بعدا اخر

فاذا كان كلاهما يكمن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد

الاخر ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا الجسم وكذلك اذا تعقبه جسم اخر لم يكن هناك بعد الا ذلك





الجسم الاخر فلا يوجد البتة بين اطراف محاوية بعد هو غير بعد المحوي ولا يجوز ان يعدم خلوه البتة من التمكن فاذن لا يوجد البعد

المفرد الا في توهم محالات مثل ان يتوهم ان يبقى ذلك الجسم حاوي بينه لا ينطبق النهايات الداخلة بعضها على بعض

ولا جسم فيه وهو الذي يقول اذا توهمنا الحاوي منقطعا تباعد بين فيكون الجو في ذلك الفرد واحد فليس يجب اذا لزم

هذا من توهم محال ان يكون له حقيقة في الوجود ومنها ما ذكره في الشفاء ايضا وهو انه لا يخلو اما ان كان التمكن في

الاناء وقد ملأه من ان يبقى ما ترويه هيولاه وذلك البعد المفطور او الا يلاقيها فان افترقا عن او فرقهما فلا يكون

جسم ذو الهيولى قد ملأ الاناء ولا دخل عليه او يكون ذلك البعد المفطور قائما مع هيولاه ليس ملاقيا لها ذو جسم الاول

والجسم الداخل فيه لا يكون ذاته خالية من مادة وان يرى ذلك البعد ثم ذات المادة مع البعد الذي في المادة

فيكون المادة قد ترى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم ان الامور المتفقة في الطبايع انما تتكثر لا تنقسم

بفصول في جوهرها لا تتكثر في جوهرياتها وانما تتكثر لتكثر المادة تحملها واذا كانت المادة لهما واحدة لم تتكثر البتة فلا

بعدان ومنها ما قال ايضا في الشفاء وهو ان البعد يقبل خواص الكم من الزيادة والنقصان ومن كونه مساويا او غير مساو

وكونه محسوسا او مقدارا او مساحة وكذلك هذه الخواص بذاتها للكم ومتوسطة الكم ما يكون فيه غيره فلا يخلو اما ان يقبلها الخلاء

لذاته بالذات او يقبلها بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان كان قبلها بالعرض لغيره فذو كم اما عرض فذو كم

واما جوهر ذو كم فالعرض لا يكون فيه كم الا لوجوده في جوهر ذي كم فيلزم ان يكون الخلاء فانه مفارق جوهر ذو كم وليس

ذلك الكم الا الكم المتصل القابل للقسمة في الاقطار الثلث فان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا تقوم به كل جوهر

بهذه الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وان كان ما يتصف بغيره في الجوهر فاقل احواله ان يكون عرضا في جسم العرض

في الجسم لا يوجد الا جسم فالخلاء لا يوجد الا جسم وان كان ان يقبل ذلك بالذات لا لغيره فهو كم بالذات ومن طباع

الكم بالذات الذي له ذهاب في الابعاد والثلث ان يقطع به المادة وان يكون متحيزا او هيئة الجسم المحسوس فان

لم يقطع به المادة فلا يكون الا كم بل الامر عارض وذلك العارض الذي اما ان يكون من شانه ان يقوم

الا في موضوع او يكون ليس من شانه ان يقوم الا في موضوع فان كان من شانه ان يقوم الا في موضوع وقد

قدر ان البعد فهذا البعد لا يخرج من ان يقوم مفارقا فالقائم الا في موضوع جزء ما يقارنه بعيد ويقوم به وجود

في نفسه هو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع للبعد ليس الا شيئا هو في نفسه الا في موضوع ويقارنه

بعد ويكممه وان كان ليس من شانه ذلك المعنى ان يقوم الا في موضوع فيكون الا وجود له معا هو بعد الا في

موضوع فكيف يصير به البعد قائما الا في موضوع وهو يحتاج الى موضوع فان قيل موضوعه هو البعد وانه اذا حصل في موضوع

جعل موضوعه الا في زمن لكان معنى هذا الكلام ان ما دام لم ينقسه بعرض لما لا دوام له فيتقسه الا في موضوع فيجعله قائما بنفسه
او في موضع وهذا بين الاستحالة ومنها انه لو كان وجود المكان [illegible] الا الابعاد فكان [illegible]
الشكل [illegible] كان بالانفصال او بالانفعال [illegible] الامادة [illegible] فانه [illegible]
المقادير المستندة الى المادة فظهر ان اتصاف البعد بالشكل [illegible] المهية [illegible]
[illegible] ومنها [illegible] في المحقق [illegible] ان [illegible] العقل [illegible] البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء [illegible] مع ان هذا [illegible] ليس الا [illegible] في هذا الشخص [illegible]
هل هو واحد في الحقيقة او [illegible] بان الموجود في ما بين طرفي هذا الاناء [illegible]

[illegible]



قال الشفاء لاصحاب البعد حججا منها انه لو كان المكان سطحا يحيط بسطح الشيء فيكون للحركة [illegible]
[illegible] في الهواء [illegible] الماء [illegible] سطحا الى سطح [illegible] ان يكون [illegible]
لان [illegible] فان كان ساكنا [illegible] في مكان [illegible] فقد صدق عليه القول
فاذ ليس جزء السطح [illegible] سوى البعد الذي [illegible] الا [illegible] بل يكون [illegible]
هذه المجاورات [illegible] ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام [illegible] بجسم [illegible]
واحدة فان [illegible] ويصدق عليه انه متحرك [illegible] الحركة [illegible]

[illegible]

فانه يلزم عدم تبدل بعد ما هو مع فرض حركتها و منها ان القول بالابعاد يجعل كل جسم في مكان والمعنى به بسيط
الحاوي يمنع عن ان يكون الاجسام ما لا مكان له والبرهان يعود له لم يعم المكان مطلقا ع قول لتضاد الاحكام
اي لو كان المكان سطحا لزم ان لا يكون المكان لا ما لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور صادقا كليا فان الجسم المحدد للجهات
لا يحيط به [illegible] والحال ان الدليل الذي قد دل عليه كان عاما وشاملا للكلية كما مر والجواب ان الحكم الكلي المذكور منه هو ان
لكل جسم حيزا طبيعيا وهو اعم من المكان كما مر الكلام في ما بينه الشيخ في طبيعيات الشفاء من ان الجسم الا ويجب ان
يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون المحدد ذا مكان والفضاء المتمايز ان يحصل يكون
احدهما فوق الارض والاخر تحته ليس كذا لان المكان في حركة الدورية فانها وان كانت وضعية للكل من الفلك لكنها
مكانية بالنسبة الى الاجزاء اذ لو لم يكن للاجزاء المتحرك بالاستدارة نقلة من مكان الى مكان لم يكن لشمس والقمر والانجم
من الكواكب نقلة من مكان الى مكان اخر والضرورة تبطله فاذا كان لكل جزء من اجزاء المحدد في مكان كان المحدد
ايضا في مكان هو مركب منها لكنه الاجزاء وظاهر انه ليس له مكان هو السطح وجب ان يكون مكانه هو البعد اجيب بان
اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يكون لها الحركة فلا يعرض لها النقلة قطعا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب فالمعلوم من حالها بالضرورة هو تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية التي
للكل واما انتقالها من مكان الى مكان فليس بمعلوم بهذا قال الشيخ اجاب عن الحجة المذكورة بوجه دقيق لطيف وهو
ان هذه الحجة مبناها على ان القول بان المكان البعد المجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب وهذا العصب مشهور من
المشهورات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون لكل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سعيا باطلا وحسران يكون الكذب
بعض الاجسام ان لا يكون في مكان وان كان واجبا لم يحتج الى تدبيرينا ولو كانت هذه المقدمة واضحة وهو ان
كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو الا شرحا اشياء التي هي مكان غير البعد المفطور كان البعد
المفطور موجودا لكانت الحاجة تمسنا ان نقول ان البعد مكان والا فليس شيء من ذلك واجبا فان الشك يزيغنا
في ان نتحمل حيلة يكون لنا ان نجعل كل جسم في مكان والمسلم بين ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان
هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا المعنى ليس مكانا لكنه لازم للمكان و عام لكل جسم عموم المكان فان معنى هذا القول انه
يكون الشبه براي الجمهور ان كل جسم في مكان فليس ذلك بحجة فان نسبة هذا الراي الى الجمهور الذين هم العامة حيث لا يعقلون
قد ما يذهبون بل يظنون ويقولون بما في المشهور او الوهم كتسبه [illegible] البسم وهو كل موجود في مكان وانه يشار اليه
وهذان الرأيان متساويان في ان العامة تعرف فيها بتصور وتعريف يرد عليهم عند الفطرة العقلية والوهمية وقد

اوائل



اوائل هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات ولا يجب ان يتصف اليها مع ان الحكم حكمهم
ان كل جسم في مكان يجتمع [illegible] لهم ان كل موجود مشار اليه اشارة [illegible] الامر فيهم من المتمكن جزء ما فيهم من الحكم
اشتهر عليهم الشيخ ومنها ان كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه بحسبه مساويا له فيكون
[illegible] المكان مساو للمتمكن [illegible] المتمكن جسم ذو ثلاثة اقطار فالمكان ايضا ذو ثلاثة اقطار فيجب ومنها ان المكان
يجب ان يكون ثابتا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما ويزول ومنها ان النار في حركتها الى فوق
والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا لكن تشتهيه وح ان لطلب نهاية الجسم الذي فوقه او تحته فان النهاية تيرح
ان لا فيها الجسم فاذن انما تطلب الترتيب في البعد والشيخ اجاب عن الاول بانه ان عني ان الجسم ليسطحه وحده لا يكون
في مكان بل انما يكون في المكان لجسميته او من انه لا بد لجسم ليصلح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون
مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان الامر يقتضي حكما ما وصفا ما فيه يكون ذلك بالوصف بسبب ان لا يمنع ان يقتضي ذلك الوصف فليس الا ان
الجسم يحتاج الى مبادئ لكونه جسما والموجود ولا يجب ان يكون مبادئه اجساما او كان العرض يحتاج الى موضوع لكونه عرضا
ان يكون موضوعه عرضا واما ان عنى ان كل بعد من حيث جسميته يقتضي بعدا يكون فيه هو مطابقه [illegible] الاول
وبالجملة انه ليس اذا كان الجسمية يقتضي المكان يجب ان يكون [illegible] بجميع جسميته المكان الا انه لو كان الجسمية يقتضي الكل
فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته [illegible] وبالجملة فانه يلزم ان الجسم يقتضي بجسميته مكانا الا مقدار ما [illegible]
جسمية يقتضي مساويا [illegible] ان الجسم [illegible] في مكان [illegible] وليس ان [illegible]
[illegible] فانا نقول ان جميع هذا [illegible] الجملة في هذه المجردة [illegible] المجردة [illegible]
مع ان المكان لا يتحرك لا يسلم ان المكان لا يتحرك [illegible] ولا انه لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض [illegible] مشهور
فان الجمهور لا يأبون ان يتحرك مكان [illegible] فانهم يرون المجرة مكانا ويجوزون [illegible] حركته ومن الثالث بان طلب النهاية [illegible]
طلب مكان وطبيع واما الطلب [illegible] فلوان يكون ذو الجهات [illegible] بجهة سطحا ونهاية جسم والطلب المكن ان الطلب
ان لا [illegible] المحيط [illegible] تحقق مع وضع النهاية مكانا [illegible] ليس [illegible] الطلب النهاية وجب ان الطلب [illegible]
[illegible] بالطلب [illegible] الوضع فقط [illegible] ان يكون كل وضع في [illegible] ان يكون كل وضع [illegible]
ما بين جسم وجسم [illegible] الابعاد [illegible] الاجسام [illegible] بوجود المكان [illegible]
الجسم ان المكان الذي [illegible] الطبيعي [illegible] مركز [illegible] الارض [illegible]
[illegible] بالحصول فيه [illegible] هناك موجود [illegible] وقد [illegible]

على وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا عليه بالتمام الشمعة المدورة اذا جعلت صفحة رقيقة كان السطح المحيط
بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلت الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالتين واحد
مقدارا واما انتقص المكان والمتمكن بحاله ايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة فقد انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح
ولعله زيد في الاناء المملوء منه اذا اخرجت منه بعضه كان ذلك الباقي مماسا لجميع سطحه الداخل كما كان مماسا لكله قبل اخراج البعض
فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون المتمكن مساويا للمكان انه لا يفضل شيء منه عن مكانه الا وهو في
السطح الظاهر في الصورة المذكورة كذلك مع انه يرد عليه ان الاول يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد يشف مقداره والعمل
وان كانت الصفحة واحدة ومن الثاني بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه ومن ثم نشأ منع
بقاء المكان بحاله لانه اذا اخرجت منه بعض الماء فقد انتقص قدر من المستديرة ومن حجمه ايضا اما نعلم بالضرورة ان
المكان الذي خرج منه الحجر يسكن فيه الهواء وملاقاة الهواء لا يبطل السطح الذي كان محيطا بالحجر قد بطل عليه منع
فقد ظهر ظهورا تاما من نقض ما ذكرنا ان القول بالبعد في غاية الجودة الاقرب فقد ظهر ان مذاهب البعد هو القول بالبعد
الموهوم لا كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان للعقل بمعونة القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتقدرة مقدارا مجردا
من المادة مثل مقدار الجسم في كونه مقدار الجسم او يحكم بانه مكان الجسم فلكل جسم من الاجسام انه موضعه
من البعد الكلي المجموع كرة العالم يتوهم انه لا في مادة ولا بعد ان تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول فيه
فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان المجموع العالم الجسماني من حيث جسميته المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور
النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام وانفصال بعضها من بعض يتوهم كرة واحدة شخصية لها مقدار واحد
شخصي وباعتبار الصور المختلفة النوعية العارضة او الوهمية صارت متكثرة متعددة
بالانواع تخصصها كل منها بما يليق به من الحصة الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من جملة الكل حول المركز
يقتضي الارض بطبعها او تخصص بحصولها فيها ومكان الماء حصة من تلك وطرف البعد حول المحيط يقتضي هو بطبعه
كونه حاصلا فيها وهكذا في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكلي بالفرد مع وضع وترتيب
كالكون عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشأ لها في
الخارج حتى لا يتصور اتصافه بصفات الوجود كالزيادة والنقصان بل من الوهميات النفس الامرية التي لها منشأ
انتزاع في الخارج هو انسياب الكرات المنفردة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لي قبل ان اقف الاوام ثم وجدت
في كلام بعض الافاضل ما يقرب منه فان قلت اذا كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج في الواقع





مكان الجسم موجود اليه بعد ما ثبت بالادلة المذكورة فنقول اما كان هذا البعد منتزعا في الخارج كان الحكم بكون الجسم
متمكنا في الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم في الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا فيه وجود المكان في الخارج
على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بما هو منشأ له واما القول بالسطح على ما قرره الشيخ لما عرفت
من النقائض ما ذكرنا فمردود وان كان ايضا قريبا لا يرد عليه شيء مما اوردوه الا انه لا يتعين كما اعتقده بل يقوم
بما ذكرنا من الاحتمال في البعد قال بعد نقض مذاهب المبطلين في المكان بهذه العبارة فاذا كان المكان هو الذي
فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه جزء منه اذ كان مساويا له وكان يستبدل ويفارق ويتعاقب عليه عدة متمكنات
وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا للهيولى او للصورة او للبعد او للسطح الملاقي كيف كان وجميعها لا يوجد فيه
الهيولى الا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غيره اما السطح الغير المفارق ليس بمكان ولا هو مساو للاول
نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا جزء منه حاو ومساو وثابت للمنتقلات وبملاقاة
المنتقل يتصل ويفارقه المنتقل بالانتقال منه ويواصله بالانتقال اليه ويستحيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر
وجود المكان وماهيته انتهى وانت خبير بتحقيق جميع هذه الامور في البعد الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي تحقق
بطلانه كما لا يخفى فظهر ان الاحتمالات اعني السطح والبعد الموهوم الذي ذكرناه اقرب الاحتمالات ويتوقف التعيين ايضا
على الترجيح فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذي له محدب ومقعر كالكوز نسبة سطحيه الى الجسم المحيط كالهواء والماء
بالكوز الى الجسم الذي على نسبة واحدة لان المحيط كالهواء المماس بمقعره ومحدب الكوز الماء المماس
كالماس بمحدبه بمقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز في الجسم الذي على كلاهما الذي في الكوز نسبة واحدة لان المحيط
كالهواء مثلا المتوسط بين الهواء والماء مكان ان احدهما مقعر محيط به والاخر محدب والكلام في تعيينه
اذ لا يجوز ان يكون احدهما مكانا له عرفا دون الاخر لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكانا للكوز مماسا
لاحد سطحي المتمكن مباينا كان الاخر ايضا كذلك لذلك بعينه قلنا يصدق على مقعر المحيط انه يشتمل على المتوسط
بحيث لو خرج عنه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب الماء فانه ليس كذلك
عليه ذلك ثم انه قد اختلف في الخلاء واشار الى الخلاء يطلق بمعنيين احدهما
البعد المفروض الذي هو المكان عند المتكلمين وزعموا انه لاشيء محض وثانيهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا
موجودا او موهوما او سطحا فالمتكلمون كلهم جوزوا القائلين بالسطح او بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء
بالمعنى الاول لامتناع قيام الاعراض بذاتها والمكان وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود ذهبوا

الى امتناع الخلاء بالمعنى الذي في تعيينه وبعض القائلين بالبعد الموجود واتفق المتكلمين في تجويز المعنى الثاني لكن فالقوم في كون
ذلك المكان خاليا عنه اموهوما قال الشيخ في الشفاء اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد فارغا
لا مالى جسم بل يوجب ان لا يخلو من مالى لا سنه لوقوع ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة
ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء وبعض القائلين بالملاء ولتعلم ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء محض وجسم فان قيل
المكان عند المتكلمين لما كان عدما صرفا ولا شيئا محضا فلا يصح تجويز كونه خاليا من ان يشغل الامكان
ذلك فمعناه لكون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما ثم ان المقصود من القائلين بالبعد الموجود مستلزم
لامتناع الخلاء بالمعنى الاول فيتم امتناع الخلاء بالمعنى الثاني ايضا فقال **فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من**
**شاغل** استدل عليه بقوله **والا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه** ويلزم ذلك ان يكون
**عند فرض معاوق** اقل فرد من ذلك الجنس يكون ذلك الفرد اقل من فرد آخر منه ويكون هذه الاقلية **بنسبة**
**زمانيهما** اي زمان عديم المعاوق وهذا الفرد من ذي المعاوق والتقرير على ما في كتب المتأخرين هو انه لو تحقق
الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا شك يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا شك يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته
بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء فيكون قوامه نصف
قوام الاول على فرضنا هذا فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة مع ان مقدار رقته ادا اتحدت المسافة والمحرك والقوة
المحركة والمحل السرعة والبطوء انما هي لكثرة الزمان وقلته لاجل كثرة المعاوق وقلته فيلزم تساوي زماني الحركة ذي المعاوق وعديمه
في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني الخلاء وقد اعترض عليه اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بجيث يكون
جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه جزء منقسمة على قدر القوام
بحيث لا يوجد بدون ذلك وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يسار ولا يوجد عدمه ورابعا بجواز ان يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بان يكون الاول من النسب المقدارية
والثاني من النسب العددية فقد ثبت عدم لزوم اتفاق النسبتين كما مر وهذه المنوع الاربعة مندفعة اما الاول فلعدم
ابتناء الدليل على كون المعاوق على الرقة على ما في كلام الشفاء مع انه على تقدير ابتنائه عليه عدم الانتهاء في مراتب

القوام لازم من عدم انتهاء الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني فلان الكلام مفروض في المعاوقة الذي تساير
كالصورة والطبائع المتشابهة الاجزاء السارية كالقوة الجسمانية فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره العلم في شرح الاشارات
واما الثالث فلا يخفى ان ذلك مغاير لمحل كلامه لانه مادام يبقى قوام فالمعاوقة بالقدر وان كانت خفيفة وان
المنع من انه لا يحصل بسبب الضعف والصغر حركة دالة على انه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع الى ربعه كذا قال العلم في شرح الاشارات
واما الرابع فلما ذكره بعض المحققين من الشارحين من ان تقرير المعاوقة الاثرية من الاحوال المتعلقة بالمقدار قابل
الزيادة والنقصان حقيقة المقدار انما هو لكون تلك الاحكام فيه او باعتبار الذات وفي الاعراض باعتبار نسبته
الى ان الحركات ابعاد ... ذات هوية اتصالية لا يلزم من كون المعاوقتين على النسبة الزمانيين ثم اذا كان زمانا عديم المعاوق
وقليله فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا والسبب المعاوقة زمانا يستحيل والعبرة المعاوقة قريبا يختص بالعدم ما قد
فادون زمان النفس الحركة يحتمل يختلف في جميع الافعال فانه يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ولا يختلف زمان
الحركة بعد الضعف فلا يجب عن ذلك اليه فلا يلزم المحذور واجاب العلم في شرح الاشارات بالتقرير وهو ان الحركة بنفسها
لا تستدعي زمانا لان ما يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لا تنها وبحدث الا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كان
بحيث اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع فلا يعقل مع عدم السرعة والبطوء
حين فرضت الا مع حد منها وصف بعض شطرته جزء موجود الوجود لا يستدعي شيئا اصلا وما قال صاحب المحاكمات
ينظر من وجهين اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا تقتضي شيئا ما تخلف الاول كالشمس يقتضي الانتاج من احد
النقيضين الى النقيض لما هو جزء واجب لا يوجد بل كل شيء فرض فلا لزم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم
وما لا يوجد لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون له احد النقيضين او اللازم ودخل في تقتضيه شيء لا ما ثابت فلان المراد بالاقتضاء
الا المعية الالتزامية اللازم انما هو موجودة واما المعية ليس للاقتضاء فيه انما هو موجودة تكون لا يلزم ان يكون السرعة والبطوء
دخل في الاقتضاء والحركة بما كان الاعلى التفصيل من تقديرين بان لا يبقى ان السرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان
الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا تقتضي الا واوجدت في الخارج والا لا يوجد في الخارج
الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره وان كان كافيا في تقرير البرهان
الا انه فرض وجود حركة في الخلاء مجردة من السرعة والبطوء كما زعمه القوشجي كما سبق الا انه ولا يستدعي ذلك المكان
وهو حاصل لان فرض كون الخلاء يستلزم تحقق امارات المكان الخارجي يتعلق الجسم منه واليه وهو موهوم ولو
فرض الحركة مجردة الحكم لا يستدفع به الكلام المعترض فان كون الحركة مقتضية للزمان مع وصف السرعة والبطوء لا به لا ينافي

لكن الحركة بنفسها مقتضية قدرا من الزمان وبسبب المعاوقة قدرا آخر منه فلا يثبت بذلك ما هو المطلوب ان الحركة بنفسها
لا تستدعي شيئا من الزمان وهو ظاهر جدا وذكره شارح المقاصد من التحقيق ان مراد المصنف هو ان الحركة المقتضي لا بنفسها
قدرا من الزمان ولا بمعاوقة قدرا آخر منه الا ما تقتضيه من الزمان لا من نفسها هو الذي تقتضيه لاجل المعاوقة اذ لا وجود لها
مفردة من المعاوقة اذ لا يصح لها وجود الا في ضمن كونها مع المعاوق كما لا يصح للطبيعة المرسلة وجود الا مع وجود
ولا يصح تحصيل الوجود الا مع فصل او كل ما لا يمكن وجوده منفردا من شيء ولو اقتضى شيئا لا يمكن ان يقتضيه لا لاجل نفسه منفردة
من ذلك الشيء ووجوده فكما ان المقتضي هو الطبيعة بشرط شيء لا بشرط لا فكذلك المقتضي لا يبعد فان قلت كون الحركة مقتضية لا لاجل نفسها
بشرط المعاوق ليس مقتضية لزمان آخر قلت تحقق اللابشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او ان يكون في ضمن بشرط شيء مفردة
انه لا تحقق له لعراقه لا بشرطية الا باعتبار العقل وما لم يكن تحقق الحركة لا بشرط في ضمن بشرط لا تعين ان يكون تحققها
في ضمن بشرط شيء اعني بشرط المعاوق فيكون الزمان الذي اقتضته لا لاجل نفسها هو الذي اقتضته لاجل المعاوق ايضا فلا يجوز
لا يجوز ان يكون الزمان الذي اقتضته الحركة لا لاجل نفسها بشرط المعاوق زائدا على ما اقتضته لاجل نفسها منفردة عن المعاوق
كما اذا فرضت في الخلاء فيكون زمان قبل المعاوق زائدا على زمان الحركة في الخلاء وهذا هو مراد المعترض حيث قال لا يمكن ان
يتعين الزمان لاجل نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة في جسم معين لانه
يمكن فرض وقوعها بسبب هذه القوة في نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق في زمان الحركة في الخلاء لا يمكن
ان يتعين في نفس الامر يتصور الزيادة عليه بل تعينه انما هو بسبب الواقع فلعله مراد الشيخ [illegible] تمم
كلام المعترض ان المقتضي هو الحركة بشرط لا وليست موجودة فكيف تقتضي شيئا فاورد عليه ان مقصود المعترض هو ان الحركة
لا بشرط المعاوق لا تقتضي شيئا من الزمان وبسبب المعاوق شيئا آخر وهذا المقتضي ان يكون منفردة عن المعاوق مستدعية
لزمان [illegible] مع كونه خلاف التحقيق [illegible] انما العطل قول المعترض بعض الذي نفسه بمقدمات [illegible]
محل المنع ولم يقبل انه من الدليل بابطاله يهدم بنيانه لانه اذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن المعاوق لم يمكن
فرض الحركة في الخلاء هو من الدليل ثم طول الكلام بايراد المنع ولما كانت تلك المنع [illegible]
في مناط الجواب الذي قد عرفت تحقيقه اعرضنا من ذكرها والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال في الشفا
في تقرير هذا البرهان انا نشاهد الاجسام تتحرك بالطبع الى الجهات وتختلف مع ذلك في السرعة والبطوء فلا يخلو
اختلافها في السرعة والبطوء ان يكون اما لاجل [illegible] المتحرك او [illegible] الذي من قبل المتحرك والاولى
يكون [illegible] قبل [illegible] فانها [illegible] ارق كان تقطعها اسرع [illegible] ان تقطعها ابطأ والرقة والغلظ يختلف

في الزيادة



في الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب في ذلك المقاومة فكلما قلت المقاومة زادت السرعة وكلما ازداد
المقاومة زاد البطوء فاذا تحرك جسم في الخلاء لم يخل اما ان يقطع المسافة في زمان او لا في زمان ومحال ان يكون لا في زمان
ومحال ان يكون ذلك لا في زمان لانه يقطع البعض منه قبل قطع الكل فيجب ان يكون ذلك في زمان ويكون لذلك
الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة في ملاء مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت نسبتها الى مقاومة الملاء
الزمانين وابطاء من زمان مقاومة هي اصغر في النسبة الى المقاومة الاولى حتى من نسبة الزمان الى الزمان فصح ان
يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة البتة كنسبة زمان الحركة في مقاومة ما لو صح لها وجود فضلا عن ان يكون
[illegible] زمان مقاومة اخرى لو فرضت اقل من المقاومة الغليظة الاولى بحسب ان لا يكون لها [illegible] مقاومة
موجودة من الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذا ان تكون الحركة لا في زمان وليست لا في زمان
هذا خلف ولا يحتاج في بياننا هذا ان نجعل لهذه المقاومة [illegible] النسبة المذكورة استحقاق وجود او عدم الا انا نقول
ان زمان هذه الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة صادقة [illegible]
صدقها وكل حركة في الخلاء [illegible] حركة في عدم مقاومة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في عدم معاوقة فليست مساوية
البتة لحركة في مقاومة ما بالنسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية [illegible]
زمان لحركة في مقاومة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء هذا خلف هذا الكلام [illegible]
ومما يمكن ان يقال القائل ههنا ان كل قوة محركة تحرك جسما فانما تتقدر بمقدار الجسم في عظمه ومقداره في شدته
وضعفها [illegible] لم يكن مقاومة [illegible] فقد يزداد [illegible] بحسب زيادة مقاومات [illegible] وليس يلزم ان [illegible]
كل مقاومة يؤثر في ذلك الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مقاومة ما تؤثر ان يكون نصفها يؤثر نصف [illegible]
يؤثر فانه ليس يلزم اذا كانت عدة تحرك ثقيلا ويقلونه ان يكون نصف العدة تحرك شيئا او كانت قطرات
كثيرة تثقب الحجر بسبب [illegible] ان يكون قطرة واحدة تؤثر اثرا فيجوز ان يكون المقاومة [illegible] نسبة زمان
مقاومة الخلاء لا تؤثر شيئا وانما تؤثر مقاومة اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المقاومة [illegible]
لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة فكان زمان حركة في لا مقاومة وانا لم نحتج ان نقول مقاومة مؤثرة ولان
المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان [illegible] مقاومة غير مقاومة فعل المقاومة [illegible] وجهين
[illegible] من الحجة [illegible] في ابطال [illegible] المقاومة [illegible]
[illegible]

ان يقبل اقل منه لكان متجزئا بجزئه فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك التفاوتات من تحت طبيعة الجسم بما هو جسم وبالجزء التقد
ويلزم منه ظهوره انه لا يكون في محل الطبيعة الشية [illegible] وهذا السؤال كما نرى مشتمل على منعين احدهما من النسبة الى ابي
البركات والثاني من تلك الشيخ محققه والجواب عن الاول جواب من تنبه لها فقط ولعل ابا البركات ذلك هو ان الشيخ الاول لغير
صابر يرون الثاني فيكون الجواب من الثاني في الجواب من الاول بالحقيقة بيان ذلك ان الدليل متوقف على تحقق تفاوت
تكون نسبتها الى متفاوتة نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء ونسبة التفاوت الى التفاوت نسبة الزمان
الى الزمان اعني الزمانين اللذين بازاء التفاوت [illegible] الملاء [illegible] زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء التفاوت
فقط [illegible] المستدل فهناك الكون بازاء الحركة [illegible] زمان [illegible] المعترض [illegible] المستدل ان [illegible] نسبة المعاوقة
الى المعاوقة [illegible] نسبة زمان الخلاء الى زمان معاوقة الملاء [illegible] الزمان [illegible] المعاوقة [illegible] زمان
الا معاوقة [illegible] ولا يقع في ذلك [illegible] زمان الحركة والمعاوقة [illegible] زمان الا معاوقة [illegible]
المعترض [illegible] الشيخ [illegible] ذلك ان يكون بعض تلك التفاوتات من تحت طبيعة الجسم [illegible] زمان
لغير المعاوقة [illegible] ان هذا هو الجواب من الاعتراض المنسوب الى ابي البركات [illegible] والمنة
علينا والمسلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ في الشفاء واجاب عنها منها ان زر الاجسام تتخلخل وتتكاثف من غير
دخول شيء او خروجه فالتخلخل اذا تباعد الاجزاء [illegible] بينها خلاء والتكاثف بجمع الاجزاء الى ملء الخلاء المتخلل
ومنها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع ملاه ماء فلولا ان هناك خلاء لاستحال ان يسع ملاه ماء وليعلم ان الدن
يملا شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعل ذلك الدن بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا فلولا ان
في الشراب خلاء [illegible] مقدار [illegible] الزق لاستحال ان يسع الزق والشراب معا [illegible]
انما [illegible] ان ذلك [illegible] الخلاء [illegible] ان يتحرك [illegible]
ان يتحرك [illegible] ان يتحرك [illegible] ومنها ان القارورة تمص ثم
تكب على الماء [illegible] ومنها ان التحرك [illegible]
يدفع الملا [illegible] ان يتحرك [illegible] يلزم ان يتحرك
متحرك ان يتحرك العالم [illegible] ان جميع العالم [illegible]
والجواب من الاول ان التخلخل [illegible] الاجزاء [illegible] الهواء
من [illegible] الاجزاء [illegible] ان يكون هناك خلاء [illegible] الاجزاء المتفرقة [illegible]

[illegible]



المادة نفسها تقبل حجما صغيرا تارة وحجما اكبر منه اخرى كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما اولى لها من
الاخر فاذا قبل حجما صغيرا قبل انه تكاثف واذا قبل حجما كبيرا قيل انه تخلخل وهذا الامر قد تبين [illegible] انه لم يسلم [illegible]
ان لا يكون من القسم الثاني بل من القسم الاول ومن الثاني [illegible] من حديث [illegible] وذلك [illegible] كان
[illegible] الاناء [illegible] وفيه [illegible] ومن حديث الدن والشراب انه يجوز ان يكون المقدار الذي [illegible]
تفاوت في الدن [illegible] ان يكون الشراب [illegible] منه بخارا وهواء فيخرج [illegible] التخلخل
طبيعي او قسري الى التكاثف [illegible] ومن حديث [illegible] الغذاء [illegible] الاجزاء [illegible] التصعيد
[illegible] الجسم [illegible] الغذاء [illegible] الجسم [illegible] زيادة
[illegible] متحرك ومن الثالث من حديث القارورة [illegible] التخلخل والتكاثف [illegible] ان يكون
الجسم [illegible] حجما صغيرا [illegible] الخلاء [illegible]
جزء من جسم [illegible] القارورة [illegible]
[illegible]
[illegible] وكان هذا الانبساط ممكنا
[illegible] الانبساط [illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible]
القارورة [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
عن الرابع [illegible] الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء [illegible]
فيه الهواء المتقدم [illegible] المندفع [illegible]
[illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
ولا يكون [illegible]

[illegible]

الا ارتفاع يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يمتلئ الوسط بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور من الاطراف والجواب ان الأ
منع امكان ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة بل الاثر على الصفحة الملساء اشد ودفعة وسطها اجول ان يجب
بها الصبيان فيلقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها ضرورة امتناع الخلاء يظهر آثار غريبة في الطبيعة ومع تقدير تسليم
فالارتفاع حركة تستدعي زمانا يجوز فيه مرور الهواء من الاطراف الى الوسط وما قيل من ان الملاقاة آنية وحركة
الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط فمع تقدير تسليم ان ذلك انما لا يحصل الا بعد حركة كالمماسة بيان ذلك انك
قد عرفت ان الحركات على ثلثة اقسام دفعي وتدريجي وتدريجي في نفس زماني واللاقامماسة من القسم الثاني وكل ما كان من هذا
القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي كل آن يفرض فيه دون آن الطرف فان آنية هذا المعنى لا تنافي تدريجية ارتفاعه
في آن الطرف نعم نفس ذلك الزمان الذي هو ظرف وجوده يمكن حركة الهواء من الاطراف الى الوسط ولا ينافي ذلك في كل
آن مفروض من ذلك الزمان لا يمنع ذلك اذ في كل آن كذلك يقع بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من
الزمان يمكن وقوع حركة الهواء والعجب من الفاضل حيث ادعى ان ما هو متحقق في نفسه القسم الثاني وما لا كذلك من هذا
القبيل ثم عرض من يتعقل من هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رأيه على امكان الخلاء بهذه الحجة ولا يخفى ان هذه الشبهة
على تقدير قوتها معارضة فانما اوردها على المنع الاخر لا على المنع الاول من منع امكان الارتفاع وهو الاصل والعمدة
في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررناه وضح واقرب لمادة الجدال والتم مع ان البرهان يصح ايضا في غاية
الدقة واللطافة فتدبر هذا وقال الشيخ في الشفاء اول ما يتخيل منه الخلاء هو الهواء وذلك لان العقل العامي الاول انه
ماليس بجسم ولا في جسم فليس بموجود ثم ظنهم الاول ان الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسا بالبصر وما لا يحس بالبصر
يظن انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس بشيء فكان الاناء الذي فيه هواء لا يتخيل من امره
اول الامر انه فيه شيء بل يتخيل ان هناك ابعاداً خالية فاول من تنبههم نبههم بان اراهم ان الازقاق المنفوخة تقاوم
اللمس ان الهواء جسم كسائر الاجسام فيه جسم فمن الذين اراهم ذلك من رجع فلم ير ان هنا خلاء موجودا الا ما
التخلي الذي كان يظن خلاء هو الملاء ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل هو يخالطه خلاء ولم يخل عن الملاء
اذ وجد حججا وقياسات انتجت له ان الخلاء موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلناها او لما ان يطلب الجسم للمكان من حيث
حيث هو مكان فقط بل لانه ذو اعتبار ترتيب ووضع من الجهات كما مر كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا
للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه من حيث هو مطلوب للجسم فلذلك لما فرغ من البحث عن المكان اراد
ان يبحث عن الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل وذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحس



اى الفاضل المشار اليه بقوله وما قيل الخ منه



ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من حيث هو طرف مطلقا بل من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اى من حيث تتميز الاشارة
اليه وليست منقسمة اى من حيث هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا فانتهى الامتداد في ماخذ الاشارة وذلك لان
الطرف المنتهي من حيث هو طرف ومنتهى لا يحتمل الانقسام وان انقسم من جهة اخرى فالجهة من حيث هي جهة او كونها طرفا
ومنتهى لامتداد في ماخذ الاشارة اما نقطة ان لم ينقسم اصلا او خط ان انقسمت من جهة واحدة فقط او سطح ان انقسمت
من جهتين اخريين وهي ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها اى في مكان فيها
او القرب منها لاستحالة حصول المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير
المنقسم اصلا ولما عرفت ان مقصد المتحرك الاين انما هو المكان لا الجهة وشمل ذلك الشارح كما اني اتحرك طالبا في جهة
كذا اي تحركت في سمت تبادر اليه ان المقصود بالاشارة وهذا الكلام مشارة الى الاستدلال على كون الجهة
امرا موجودا ذا وضع وذلك لاستحالة كون المعدوم او المجرد مقصودا بالحركة للحصول فيه او منه او قربه او مقصودا
بالاشارة الحسية فانما تبادر الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر الوضع دون الوجود لاستلزامه اياه وفي لطيفة
منها اى من الجهة فوق واسفل فانهما طبيعيان لا يتبدلان اصلا بمعنى انه لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا لكونهما متعينين
بالطبع ومعنى التعين بحسب الطبع بخلاف الاربعة الباقية من الست المشهورة بين الناس لكونها متعينة بحسب الوضع
دون الطبع لكون تعينها واشارة بعضها عن بعض بمجرد الوضع والجعل لا امرا راجعا الى ما في طبائعها فان
المشرق مثلا انما يتعين قدامها اذا توجه الى المشرق والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء الوجه
الانسان قدامه وما وراء ظهره خلفه وما بازاء يمينه يمينا وما بازاء شماله شمالا ولو لم يكن ذلك اذا توجه الى المغرب تبدل
الجميع وصار ما كان قدامه خلفه وبالعكس وما كان يمينه شمالا وبالعكس واما الفوق والسفل فلم يصير فوقا واسفلا
لكون الاول بازاء راس الانسان والثاني بازاء رجله وفي ذلك اذا صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل يصير الراس تحت والرجل فوق فان قلت بل هما ايضا متبدلان لان بالقياس الى شخصين قائمين على
طرفي قطر من الارض بل الى الشخص الاخر قائم فوقهما معا فان ما يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر فيكون هو فوق
بالقياس الى الشخص الاول تحت بالقياس الى الشخص الثاني قلت ما يلي راس الاول مثلا وان صدق عليه انه يلي قدم
الثاني لكن لا يصدق انه يليها بالطبع لان الشخص القائم على طرف قطر الارض ووقع رجليه قدماه هو على النوابع بالطبع
فيصدق ان ما يلي راسه بالطبع يلي قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم لكن على ان يكون مقرونا بالطبع صفة للراس
والقدم ومراده ما من نفي الصدق ليس ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا بقرينة الصدق هذا التعلق الى الراس

كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة مغايرة لنسبة الطبيعية الى قدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر او وضعا اخر
راس الشخص الاول والقدم على النسبة ليس كذلك فيشبه يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص
الاخر قربا طبيعيا فتفطن قوله وما عداها غير متناه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهور بحسب
وبحسب الشهرة امران احدهما كون الانسان ذا اطراف ستة ممتازة كما مر وثانيهما كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم على ما مر في مبحث تعريف الجسم فيجب لكل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان
وهذا امر لا يعرفه الا الخواص بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام والاكثر تطبيق الاعتبارين وظاهر ان الجهات بحسب الثاني
على النحو المخصوص واعتبار اخذ الامتدادات على الوجه المذكور حاله دون ان يتميز كل جهة جهة فانك قد عرفت ان طرف كل
امتداد جهة باعتبار والامتدادات الممكنة الافتراض في الاجسام [illegible] كل جسم بل بالقياس الى كل نقطة من جسم [illegible]
فالجهات اذن غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام اي في تفصيل الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية وذكر عددها
والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها [illegible] التفصيل من حيث خصوصية انها فلكية او عنصرية والاشارة
الى ترتيب الحركات وفي هذا الفصل مسائل **الاول** في عدد الافلاك الكلية والاشارة الى ترتيبها وما يشتمل عليها
من الافلاك الجزئية والكواكب فهذه الاقسام الجسم الى الفلكي والعنصري قوله وهي قسمان فلكية [illegible]
وما يشتمل عليها وعنصرية هي العناصر وما يتركب منها ثم قال اما الفلكية فالكلية منها تسعة [illegible] الى ان سبيل
لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق الاحساس بحركات الاجرام النيرة الثابتة
المسماة بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطوءا ووقوفا ورجوعا الى غير ذلك من الاختلافات التي
وجدوها بالحس والرصد وذلك بعد تحقيق اصول صحيحة يحكم بها العقل بالبرهان او بالقرب من الحدس او [illegible] وقع
الاتفاق عليه كوجوب استناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات وتحرك ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب
الاتصال في الحركات المستديرة البسيطة ووجوب تشابهها ونهايتها وعدم وقوع الخرق والالتيام على اجرامها [illegible]
[illegible] والاحكام اتفاقا بالطريق العادة فوجدوا اولا لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب وهي التي بها
يتحقق طلوعها وغروبها ويتم قريبا من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية والحركة
الاولى وحركة الكل فاثبتوا لها فلكا واحدا مشتملا على الجميع ثم وجدوا لكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة
من المغرب الى المشرق مخالفة لحركة اخرى منها في السرعة والبطوء فاثبتوا لكل واحدة منها فلكا ثم وجدوا البعيد مدة طويلة
لجميع الكواكب التي غير السبعة حركة واحدة متشابهة بطيئة جدا فاثبتوا لها فلكا غيرها فحصل تسعة افلاك التسعة

اخر



حركات وهي مساوية بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات التسعة واحد منها فلك
التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذلك يسمى بفلك الاطلس لخلوه من نقش الكواكب
كالاطلس الخالي من النقش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت
ويسمى بفلك البروج ايضا لانقسامه الى البروج ودوائر البروج اولا عليه لكون الكواكب التي افترض اسم كل برج من شكلها مركوزة
فيه ثم افلاك السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهو زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة
ثم عطارد ثم القمر وسبب تسميتها سيارة [illegible] ذوات حركات خاصة سريعة في الجملة وسبب الخمسة منها ما علا الشمس والقمر
متحيرة لكونها لحركاتها تارة مستقيمة وتارة راجعة وتارة مقيمة [illegible] ووجه الترتيب ان زحل
يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري ينكسف بالمريخ فيكون فوقه وهذه الثلثة
فوق الشمس [illegible] اختلاف منظرها دون العلوية والمراد باختلاف المنظر هو بعد ما بين طرفي الخطين الخارجين
من مركز الكوكب [illegible] الى فلك البروج [illegible] من مركز العالم والاخر من موضع الناظر [illegible] البعد [illegible]
[illegible] البعد [illegible] الشمس [illegible] العلوية فيكون تحتها واما الزهرة
وعطارد فقد حكم بكونهما تحت الشمس [illegible] القمر [illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] وذات الشعبتين [illegible] سطح دائرة نصف النهار
[illegible] من الشمس [illegible] نصف النهار [illegible] الشمس [illegible]
متوسطة بين [illegible] العلوية [illegible] الابعاد [illegible]
[illegible] الاولى [illegible] الابعاد [illegible] القمر
[illegible] جميع [illegible] واحدة [illegible]
[illegible] التذكرة [illegible] العلوية [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] الزهرة [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] الزهرة [illegible] عطارد [illegible]
[illegible] التذكرة [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] من وجوب الحركات [illegible] النفس [illegible]
[illegible] التعدد [illegible] والاختلاف بين الشيء الواحد الكائن بالمادة [illegible]

[illegible]



[illegible] الفلك [illegible] حركات [illegible] الثوابت [illegible]

[illegible] المحقق [illegible] الافلاك الكلية [illegible]

[illegible]



[illegible] الافلاك [illegible] مختلفة [illegible]

[illegible] الشمس [illegible] مركز [illegible]

[illegible]

وفلك الثوابت والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر القمر كما عرفت اربعة وعشرون كما قال ويشتمل
اى تلك الافلاك الكلية على افلاك تداوير وخارجة المركز هى الافلاك الجزئية التى فصلناها
وقد طوى ذكر المائل هنا وذلك باب واسع ثم تدارك بقوله والمجموع اى مجموع الافلاك الكلية والجزئية
اربعة وعشرون كما عددنا فلك الثوابت مع ممارسة فى فن الهيئة توهم ان جوزهر القمر الذى هو ممثله فلك
جزئى مخصوص باذ ليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة ثم ان مجموع
الافلاك الكلية والجزئية خمسة وعشرون لكون الافلاك الجزئية ح ستة عشر كما ان الكلية تسعة ثم غلط
فاصلحه بانها اربعة وعشرون وليت شعرى انه من اين جاءت له هذه الملازمة اعنى استلزام كون الجوزهر فلكا جزئيا
كون المائل فلكا كليا والحال ان الفلك الكلى يجب ان يشتمل على جميع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه يشتمل
على مائل القمر وحامله وتدويره اشتمال احاطة والمائل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ الاحاطة
الى طرح المحيط بخلاف العكس وايضا فاذا لم يكن شئ من الجوزهر والمائل فلكا كليا والا لحامل والتدوير ايضا ظاهر
فاين الفلك الكلى للقمر فكيف يصير الافلاك الكلية تسعة والجهة لو كان مطلق الاشتمال الشامل للاشتمال الاحاطى
كافيا فى كون الفلك كليا كان الجوزهر فلكا كليا للقمر دون المائل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافيا بل لا بد من
اشتمال الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلى اصلا فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرين كما زعمه ويشتمل على
كواكب سبعة سيارة هى التى عددناها يشتمل كل فلك من الافلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب
المذكور والف ونيف هو يطلق على كل عدد بين العقدين والمراد بهنا اثنان على ما صرح به فى التذكرة
او ثمانية ما قيل وعشرين كوكبا ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض او لبطؤ حركتها جدا
بحيث لا يدرك الا بعد قرون بعد مدة وهذه هى الثوابت التى رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير
المرصودة فلا سبيل الى حصرها وضبطها المسئلة الثانية فى احكام متعلقة بالافلاك منها ما اشار اليه بقوله والكل
اى الافلاك بل الفلكيات باجمعها بسائط اى غير مركبة من اجسام مختلفة الطبائع وهى مسلم الى ان يجب
التى فى بساطة الفلك وكذا فى سائر احواله انما هو كونه محددا للجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبيعى من
الجهات هو الفوق والتحت ومعنى كونهما طبيعيين انهما جهتان متعينتان بالطبع اما الاول فلانا نرى بعض الاجسام
يتحرك بالطبع الى تحت فلولا انهما متميزتان بحسب الطبع لما كان كذلك واما الثانى فلان الطالب للاحدهما
بالطبع هارب من الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلى راس الشخص بالطبع والاخرى ما يلى قدمه بالطبع وهما طرفان





لا امتداد وراءهما فهما متقابلان ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى غاية البعد عنه لوا
تمهد ذلك فنقول المحدد للجهتين وتعيين وضعهما لا يخ اما ان يكون جسما واحدا او اجساما فان كان اجساما فلا
يختلف الاول مع لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة متشابهة بان يكون جهة متعينة من سائرها ولكن المحدد فيهما
بالفرض وبحسبهما يتحدد كون الجهتين بالطبع اثنين فان الثانى حق وهو كون التعين بشئ مختلف لما مر فحاصله
وذلك الشئ يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات وضع وتعيين ذات الوضع لا يمكن الا ان يكون بذى وضع
واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما جهة ولا يمكن ان
يحدد من حيث هو واحد الا جهة واحدة والعطف تحديد الجهتين معا فتعين ان يكون المحدد اكثر من جسم واحد لا من حيث
واحد واما جسمين وجسمان اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين ولا امتناع لان الاول فلان المحدد
للجهتين لو كان محيطا ان يكون تحدد احديهما بالمحيط وكذا الاخرى بالمحاط لا محالة بالمركز فلان المحدد للجهتين يجب
ان يكون غاية البعد من الاخرى والذى فى غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فح يكفى المحيط فى التحديد ويكون المحاط
حشوا بحيث لو فرض عدمه لكان التحديد بحاله واما الثانى فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان
يتحدد به جهة القرب فقط دون جهة البعد فان البعد ح يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين فى حد فان كل حد يفرض
فوراءه البعد منه كذلك اذ كان البعد فى حشو جسم ان يكون الجسم محيطا فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية
البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ فى الشفا
ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد وسط جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج
عنه من جميع الجوانب سواء لكان السطح فى نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه بنسبة الى ما هو خارج عنه
نسبة واحدة متشابهة فلو كان فى خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم فى كل جانب جسم يتحرك الى
ذلك الجسم المحدد حركة المقرب منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى يلى الجسم الاخر فهذه
الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان
الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو تحدد بجسم جهة واحدة بالنوع لكونها غير منه وجب ان
يكون لكل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعيد منه فان تحدد جميع الابعاد الجسم الاخر
كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة فى ابعاد متساوية من الجسم
الاول فالجهات البعد جهات مختلفة بالنوع فى مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه مح وان كانت واقعة فى ابعاد متساوية

فجهة البعد من الجسم الاول الجهة الاخرى بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون محدد الجهتين بسبب
محيطا ومركزا لكن الجسم الواقع في المركز واقع في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين فيتم الكلام ايضا فبطل هذا
القسم من كون المحدد للجهتين شيئين ثبت ان المحدد للجهتين يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا من حيث اتفق بل بحيث
الاحاطة وهي الحالة الموجبة لتحديد جهتين متقابلين كما عرفا وان محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات
والجسم المحيط بالاجسام سوى الفلك فثبت ان الفلك محدد الجهات وهو المطلوب ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك
قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب جهة لا محالة وكل ما يطلب جهة يجب ان يكون الجهة متحددة
قبله لا به لانه يستحيل ان يكون في شيء من الحالات طالب الجهة الا والجهة حاصلة لانك قد عرفت ان طلب الجهة اما لطلب
للوصول اليها او القرب منها لا طلب لتحصيلها وكذا لا يجوز ان يكون شيء من اجزائه قابلا للحركة المستقيمة والا لزم تحدد
الجهة قبل الاجزاء لا به جاز تركيب من تلك الاجزاء لا بعين ما ذكرنا ثم اذا تمهد ما ذكرنا نقول يجب ان يكون الفلك بسيطا
اي غير مركب من اجزاء مختلفة الطبائع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون لكل من تلك
الاجسام قابلا للحركة المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان تحدد الجهة انما هو بالفلك المركب
هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء الفلك واقعة في امكنتها الطبيعية متجاورة
فلا يكون قابلا للحركة اليها ولئن سلم انها خرجت حال التاليف من احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع اجزائها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد من مركز العالم فاذا انتقلت اليها انتقلت بالحركة في دائرة
مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يتحرك الى احد الجهتين اعني الفوق والتحت والفلك انما يحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة
فلا يلزم تحدد الجهتين قبله لا به ولئن سلم ان انتقالها الى امكنتها الطبيعية انما هو بالحركة الى احد جهتي الفوق والتحت
فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك وانما الممتنع ان يتحدد قبل وجوده واما الاجزاء
من الاول فهو ان كل من تلك الامكنة يجب ان يكون في غاية القرب من المحدد فيكون جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة
لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلقا لكونه نفس المكان بل لكونه مع وضع وترتيب مع الجهات فمع
اتحاد نوع الوضع وهو غاية القرب لا يمكن ان تكون الامكنة مختلفة بالنوع واذا لم تكن الامكنة مختلفة بالنوع لم تكن
الاجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة يجب ان تكون كلها في
كونها غاية القرب من المحدد فيكون غير مختلفة مع انه قد قيل لا معنى للحركة الى المكان الطبيعي في الدائرة لوجوب
كون الطالب في قرب المطلوب ويكون الاوتار اقرب من القوس فتدبر واما الجواب عن الثالث فهو ان المكان للحركة المستقيمة

يقتضي



يقتضي تحدد الجهة قبله وهو متفارق الوجود والاجزاء حال التاليف بعرض كونها واقعة في غير امكنتها الطبيعية مثلا كانت يمكن ان
تحدد الجهة والاجزاء لا يمكن مفارقته الجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة لها بعد تحدد الجهة به قال الشيخ في الشفاء الجسم
من شأنه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصح ان يحدد الجهة لانه لا يخلو اما ان يقتضي طباعه الكون في تلك الجهة
او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يتحدد به الجهة وجاز ان لا يكون هو متحددا بها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة
وكان مع ذلك انه يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع يطلبها كان في طبيعة ذلك الجسم امكان ان
يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يوصف بانه فيه امكان طلب الجهة الا وتلك الجهة حاصلة فيكون
لا محالة لذلك الجسم الا ويمكن في طباعه ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد
لا لامر في طباعه وجوهره بل لسبب من خارج وهو فقدان ما نقل من موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة متحددة في
الذات بغير هذا الجسم وقد فرض بهذا الجسم هف ويبين من ذلك ايضا ان الجهة الواحدة بالنوع يتحدد بجسم واحد
بالطبع فان المحدد بالاحاطة لا يصح ان يكون مختلطا من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك الاجسام
يستحق ان يوجد فيها يجب بعينه جزء منه وبعض اخر يستحق جسما اخر في الغاية بالطبع جزء منه والا لجاز ان يكون تلك
الجهة المحيط الى اجسام مختلفة الانواع اتفاقا من غير وجوب وبغير كلف ويكون ترتيب الاجسام المختلفة بالنوع
في احاطة البعد الابعد من الجسم المحاط به ما يبطل وجوده ويزول والا لكانت الاجسام يحصل من تلك الاحاطة ويمنع
عنها ويكون تحدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما واحدا لا يزول التقوم
الا بالاستدارة فاذا كان كذلك لم يكن في مضنة جهات بالطبع الا في التي يأخذ فوقه من المركز او التي يأخذ منه الى
المركز والتوالي تجاورهما فان نهايتها الخفيف بالطبع فانها تنتهي الى اجسام واحدة بالعيان نهاية لا يتحدد
اطرافها بحدود مختلفة يكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد ونقول ان غاية القرب من الجسم المحدد المطلوب
بالحركة ليس يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون متحرك ما هو بعيد واحد كحقيقة واحدة حصولها
الى كل جزء من القرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزاء وهو الحاصل عند المركز واذا
انتهى خط من المحيط الى المركز ثم عداه فان الطرف الذي ابتدأ منه هو غاية القرب والطرف الاخر ليس غاية
البعد فانه يلي المحيط وان كان لا يلي كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان يكون قريبا من كل جزء
منه وان كان غاية البعد من شيء اخر منه وذلك لانه لا اقرب منه الى شيء منه غاية القرب الا ما سوى غاية البعد من
مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستديرة متقابلة لها الا بالعرض او وضع الا فتنفيها الا ان كانت مختلفة بجنس

المنتهى غاية البعد ليس من حيث الطبع ومن حيث القرب والبعد المحض في الطبيعة بغاية البعد بل البعد هناك من جهة [illegible]
هناك اتفاق من حيث انها لي طبيعة واحدة وجسم واحد فهذا البعض صورة الجهات التي تتحرك اليها الاجسام الطبيعية
انتهى كلامه [illegible] من التلخيص وقال المصنف في شرح الاشارات المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة
الطبائع او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في حيز من الاحياز [illegible] دون جهة يقتضي اشتمال
[illegible] المتقدم عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها [illegible] وهذا امر [illegible] بسيط [illegible]
ان ليس محدد الاجزاء بالفعل بل اجزاؤه مفروضة [illegible] الامام [illegible] الشفاء [illegible] الارض [illegible]
حيث قال ويكون الى المحدد متشابهة نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا قارا [illegible] فذلك
صاحب المحاكمات عليه ان المحدد [illegible] وسائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فلو وقع في سائر الجهات
لا يستلزم الخلف وانه لا يلزم الا تقدم الجهات على كون تلك الاجزاء ذوات جهات لا على ذوات تلك الاجزاء وانه
منقوض باجزائه الفرضية فان بعضها الى المحدب فهو ابعد من المركز وبعضها الى المقعر وهو اقرب اليه والجواب عن
الاول ان جميع تلك الاجسام يكون [illegible] الفوق لان جميع تلك الجهات فوق ولا يختص [illegible]
المنتهى [illegible] واحد منها دون اخر وعن الثاني انه لا يعرض [illegible] للجسم جهة [illegible] تلك الجهة وذلك [illegible]
انه لا اختصاص للاجزاء الفرضية بالجهات الا بالفرض بخلاف الاجزاء الموجودة ومنها ان الافلاك [illegible] خالية عن
الكيفيات الفعلية من الحرارة والبرودة [illegible] الفعل فيها اظهر من الانفعال وذلك لان [illegible] الكيفيتين
توجبان [illegible] ميلا [illegible] الحركة المستقيمة [illegible] على الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية
اي الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال فيها اظهر من الفعل وذلك لان [illegible] تقتضيان [illegible] لقبول الاشكال
وعسره ولا يتصور ذلك القبول [illegible] المستقيمة الممتنعة على الفلك وكذا خالية عن
لوازمها من لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف [illegible] الحركة المستقيمة فان ثبت
انتفاء تلك الكيفيات ولوازمها [illegible] مستلزمة للحركة المستقيمة [illegible] يستلزم انتفائها
[illegible] الافلاك [illegible] مادة العناصر [illegible] بخلاف مواد الافلاك [illegible]
المقتضي بدون القابل لا يلزم وجود ما هو مقتضاه قلت كل مادة تقبل كيفية يجب ان يقبل مقتضاها ولوازمها
اذ ذلك هو معنى القبول فلا معنى لقبول مادة الفلك للحرارة [illegible] دون الخفة [illegible] اعلم ان هذه الاحكام كلها
[illegible] امتناع الحركة المستقيمة [illegible] الجهات فقط [illegible] سبيل [illegible]





في اثبات امتناع الحركة المستقيمة على الفلك [illegible] المستدير [illegible] الاشتمال من طرفين احدهما
من سبيل [illegible] وهو ان الفلك [illegible] بعض اجزائه [illegible] اولى [illegible] عليه من الوضع والمحاذاة من بعض
شيء من ذلك [illegible] الانتقال عليه [illegible] ان يتبدل وضع الى وضع على الاستدارة [illegible] مستدير
[illegible] وجود ميل [illegible] كل قابل للحركة [illegible] لكن هذا الطريق [illegible] بالمحدد لان [illegible] الافلاك
[illegible] امتناع الحركة المستقيمة [illegible] الى التحديد [illegible] الى وجود مبدأ الميل المستدير [illegible]
[illegible] التحديد [illegible] بالمحدد [illegible] من سبيل [illegible] وجود الحركة المستديرة [illegible] بالعموم [illegible] والرصد
فلا بد ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير [illegible] الحركة المستديرة [illegible] بالطبع وذلك [illegible] لان
ما لا ميل فيه بالطبع لا يقبل ميلا قسريا [illegible] برهان امتناع الخلاء [illegible] ما لا ميل فيه بالطبع ميلا
قسريا فيتحرك بالقسر [illegible] في زمان [illegible] مبدأ ميل [illegible] في زمان
[illegible] جسم [illegible] مبدأ ميل [illegible] في زمان [illegible] مبدأ الميل [illegible]
[illegible] زماني [illegible] الميل [illegible] عديم الميل [illegible] عديم الميل [illegible] المتحرك
يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيكون الحركة [illegible] العائق [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] معاوق [illegible] مبدأ الميل الطبيعي [illegible] المسافة قال [illegible] في شرح الاشارات
[illegible] خارج [illegible] قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء [illegible] من خارج [illegible]
[illegible] ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن مقتضاه وذلك [illegible]
[illegible] معاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس [illegible] مبدأ الميل الطبيعي فاذن [illegible] ارتفاع [illegible] المعاوقين [illegible]
[illegible] ارتفاع [illegible] من الحركة ويلزم [illegible] الحركة ولاجل ذلك [illegible] الحركة [illegible]
امتناع معاوق [illegible] امتناع الخلاء [illegible] معاوق داخل [illegible] مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي [illegible] ان يتحرك
[illegible] هذه انتهى [illegible] يتحرك بالاستدارة [illegible] معاوق الداخل [illegible]
مبدأ الميل [illegible] لم يكن [illegible] لا يمكن ان يتحرك [illegible] واذا ثبت ان في طبع الفلك ميلا مستديرا فيستحيل ان يكون
فيه ميل مستقيم قال في الاشارات الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طبعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقال المصنف في شرحه [illegible] وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين [illegible]
[illegible] العبارة [illegible] بهذا الموضع وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه

الى المستديرة اشهر فان قيل لا تلزم المنافاة بين الميلين اذ ميل المستديرة عارضة من جهة ما هي خارجة مقتضية التوجه اليها لكن
قد يجتمعان في جسم واحد كالجسم الذي يتحرك حركة مستديرة من حيث الكرة والاف العلية ولذا ان الكرة
تابعة للفلك على ما قال والرابع ان فيه مبدأ ميل مستقيم والثاني ما صوره الذي على بعض لا يتحرك الى
في دورة واحدة على قطر واحد صعودا وهبوطا ودولا سيما ان فيه مبدأ ميل مستدير ولذلك يتحرك الاول على
في مواضع المذكورة فيها عند بعضهم وهو الاصح فكان امتناع اقتضاء المستديرة الطرف من الجهة الظاهرة الاولى
بعض الاجزاء الى جهة وطرف البعض الاخر بل ذلك البعض في النصف الاخر من الدور من تلك الجهة واما نقض فلا يتم
فيه من جهة واحدة بل احدهما بالذات والاخر بالعرض فان قيل الجسم الذي في طبائعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند كونه
في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا
عند حالته الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما تقتضي امرين بالانفراد وما الحاجب اعتبارين فقد يقتضي [illegible] اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وهو ذلك الشيء هو المستدعى المكان الطبيعي فقط فان
جزء حاصل فذلك المستدعى يستلزم حركة تحصله وان كان فهو بعينه يستلزم سكونه وانه لا يستلزم حركة فهو اذ
ليس شيء اخر مرتبا تقتضيه اولا عند الحركة فان اقتضاء الحركة انما كان لتكون وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي
المستدعى والوسيلة انما هو لاجل ما هو وسيلة اليه فهي مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون شيء واحد
غير مختلف البتة واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لمستدعى المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة
الاخر او ليس في الافلاك مكان طبيعي ولا وضع طبيعي تطلبه المتحرك مع الاستدارة بل لعل الحركة المستديرة امر
خارج من جنس المطلوب بالحركة المستقيمة [illegible] عن الطبيعة بخلاف الاخرى فاذا ليس
شيء واحد او بالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة
بالذات واما المستدعى والحركة الى المكان الطبيعي والسكون فيه فهما امران متحدان بالذات وبالقصد الاول وان كانا
متغايرين لا بالذات فيجوز ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات [illegible] ان هذا السبيل لا ينتهض في اثبات بساطة
الفلك وسائر ما يتوقف على بساطته [illegible] كون الطبيعة واحدة وهو المراد من البساطة فلا جرم هذا السبيل في
تعميم الاحكام المذكورة وغيرها مما يجرون حكمها الافلاك ولذلك خصها الشيخ في الاشارات بالمحدد وقال [illegible]
ليعلم ان المحدد للجهات لا مبدأ ميل مستقيم فيه [illegible] من صانعه [illegible]
من جسم ليقصد واليه [illegible] بل ان كان الكون والفساد [illegible] فانه لا يتحرق ولا [illegible]

الانه قابل [illegible] منزلة [illegible]



ولا يستحيل استحالة تؤثر في جوهره كتسخين الماء المؤدي الى فساده فتبين بكلام الشيخ لكن الصحيح ذكر في شرحه ان جميع
الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه حركة مستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك فتبين ان التحقيق
ان تلك الاحكام مختصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك كلها
شفافة لا تحجب ما وراءها من الكواكب عن الابصار وهذا انما يتضح على غير الاطلس والسبب في ذلك خلوها
من الكيفيات الموجبة لصحة الابصار فيتم الاطلس ايضا [illegible] ان من احكام الافلاك ايضا انها كرية الاشكال
مستديرة وهذا الحكم [illegible] من وجوب كون المحدد محيطا الا ان الاستدارة من الاحاطة الا انها لا تستلزم
من كونه محددا للجهات كما مر في كلام الاشارات من كون نسبة اجزائه بعضها الى بعض وجميعها
الى المركز لانها ان اختلفت بان صار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من تخصص الاقرب بجهة والابعد بجهة
البعيد [illegible] اختلاف جهات اجزاء المحدد على ما ذكره المص في شرحه ولا يرد عليه الكرة باعتبار المحدب والمقعر من كلا
[illegible] فرضية محضة لا امتياز بينها في الواقع بخلاف غير الكرى من السطح والمضلع ونحوه وذلك لان اجزائها وان كانت
فرضية [illegible] لكن [illegible] امتيازات تتحقق في نفس الامر وان لم [illegible]
فليتفطن بهذا اثبات استدارة المحدد ومن سبيل التحديد [illegible] ظهر لما ثبت من وجوب كون
الشكل الطبيعي للبسيط كرة ونقل عن ارسطو على كروية المحدد انه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا من [illegible]
وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتياج الى [illegible] فان اراد ان الكرة لا يحتاج الى ذلك واعترض عليه بانه [illegible]
على قطره الاطول والعدسي على قطره الاقصر لا يلزم الخلاء ونقل الشيخ من بعض [illegible]
ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه [illegible] ان الحركة الدورية في الكرة لا يقع فيها [illegible]
ان الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي على قطره الاطول ورد عليه بانه يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان
بيضيا على قطره الاطول [illegible] وكذا على قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلاء [illegible]
ولا [illegible] ان كلام ارسطو لا غبار عليه [illegible] ان المحدد لو كان [illegible]
[illegible] ويلزم من ذلك [illegible] العدم المحض [illegible] سواء كان [illegible] المحدد [illegible]
بيانه ان [illegible] سواء كان [illegible] الخلاء [illegible]
الوجوه [illegible] ان ذلك [illegible] الحركة [illegible] لا يلزم الخلاء [illegible]
على كروية الافلاك ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق بالاجرام السماوية [illegible] الطبع [illegible]

بالوحدة الطبيعية ويزد بالكثرة العارضة على الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وبالطبع اقدم مما يقرر وايضا اثبات سائر
الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على شيء منها كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة وايضا
الكرة ذو بعد محدود فمتى يزاد او ينقص منه لم يكن كرة بخلاف سائر الاشكال [illegible] ولا يشتمل على كل شكل يكون قطره
مساويا لقطره وليس يشتمل عليه شكل غيره [illegible] ومن المقدار [illegible] كروية الفلك من هذا الوجه [illegible] وانه لو
والحكماء في هذا المقام لان القانون الهندسي [illegible] ان ذوات الاضلاع الكثيرة تحتمل الى ما هو ابسط منها من المثلثات
مثلثات [illegible] ليس هذا اثباتها في الكرة وايضا هي من الافات لان الجسم [illegible] يعرض لها بسبب [illegible]
[illegible] مع [illegible] المصادم بخلاف الكري [illegible] على الكروية من هذا السبيل [illegible] الجر [illegible]
واما الثاني فلان الجرم السماوي افضل الاجسام والكل [illegible] بما هو افضل الاشكال [illegible]

**المسألة الثالثة** في بيان عدد العناصر كما قال **واما العناصر فاربعة كرة النار** التي تحت فلك القمر بحيث يماس
محدبها مقعره **وكرة الهواء** المحاطة بكرة النار **وكرة الماء** المحاطة بكرة الهواء **وكرة الارض** التي في الوسط [illegible]
[illegible] الكرة [illegible] الكروية [illegible] الحاطة [illegible] من الكروية الحقيقية [illegible] الاستدارة
[illegible] الكروية الحقيقية اما النار [illegible] الرطبة [illegible] ان يصل اليها [illegible]
يخرج بذلك من الاستدارة الحقيقية وان كان [illegible] الاستدارة [illegible]
[illegible] وامواج البحار [illegible] الكروية الحقيقية وقد يعطف كل من [illegible] كرة
النار [illegible] الكروية الحقيقية [illegible] يحيط بها
[illegible] **ويستفيد عدها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية** [illegible]
وجدوا الاجسام العنصرية [illegible] من الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة [illegible] من جنس من الكيفيات
الملموسة [illegible] الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة واليبوسة [illegible] ان [illegible] الاحساس [illegible]
بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فادون كل
واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بينها بل يجده [illegible] ما هو اللازم من الملموسة
لا يحتاج الى المتوسط ولذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات [illegible] من ذلك [illegible] بخلاف اللمس ثم وجدوا
ما لا يخلو عن جنسين من الملموسة [illegible] من حرارة ويبوسة او من حرارة ورطوبة او من برودة ورطوبة او من برودة ويبوسة
ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع اكثر من اثنين منها كالجامع بين الحرارة واليبوسة [illegible]

ملتئم



بالشتمل على مرتبة سعية من كل منهما هو النار والجامع بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة
كذلك هو الماء وبين البرودة واليبوسة كذلك هو الارض وهذا البيان [illegible] الوجدان والاعتبار لاحوال الاجسام
[illegible] الاعتقادات العقلية [illegible] ان يكون [illegible] عن الكيفيات الاربعة او يشتمل
على واحدة منها فقط فان قيل ان اردتم بهذه الكيفيات ما هي في غاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته
ليست في الغاية وان اردتم اعم من ذلك ولا شك ان مراتبها غير محصورة فان اثبتم لكل حد عنصرا لزم عدم
الانحصار والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا لم يستفد الحصر من نفس الكيفيات بل من ازدواجها فكل حرارة مزدوجة
مع الرطوبة [illegible] الامرتبة سعية من حرارة الهواء [illegible] وقد يستفاد الحصر من نفس الكيفيات فيراد
الغاية كما هو الشيخ في الاشارات حيث قال فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض وانما قيل ذلك وان كان بيان الحرارة للازدواج
هو المشهور لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو من صعوبة كالحرارة للهواء واليبوسة
للنار [illegible] الشفاء وكان قد قرب الكلام في الاشارات [illegible] والوجدان [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] التحقيق في البحث وقد حاول [illegible] كلام الفارابي [illegible] حيث قال الجسم الشديد الحرارة بطبعه
النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء [illegible] الهواء [illegible] هو الارض [illegible]

**المسألة الرابعة** في جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض بان يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر وبذلك يعلم
اشتراكها في المادة وليس خلع الصورة [illegible] فقال العلامة في شرح الاشارات تغيرات الاجسام بالصور لا يقع
في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن [illegible] وتغيراتها بالكيفيات يقع في زمان لانها
تشتد وتضعف [illegible] والكون انما يقع بين [illegible] ويكون [illegible] العناصر الاربعة
وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون [illegible]
[illegible] الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة [illegible] منها [illegible] مفترقين [illegible] السبيل [illegible]
لا تكون [illegible] الارض [illegible]
[illegible] العناصر التي [illegible] بين النار والهواء [illegible] بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض [illegible] على نوعين [illegible] من الكون والفساد [illegible] الانواع [illegible]
[illegible] الهواء من الارض [illegible] الماء من النار [illegible] ما تكون الارض من النار

الى بخارات ربو[illegible] وكل منهما ينقلب الى الملاصق والى الغير الا ان الملاصق يتوسط
واحد او وسائط متعددة امر شيئين قد عرفت تفصيل ذلك واما بيان ذلك فنقول الازدواج بين الهواء
والماء فلان الكون والفساد فيهما ظاهر اما انقلاب الهواء ماء فيشهد به شيئان احدهما الندى [illegible]
اذا برد [illegible] وذلك لان الندى الذى يحدث هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان يكون منه
بل كان يجتمع من الهواء اللطيف به [illegible] ذهب اليه [illegible] الكون والفساد كالشيخ ابى البركات [illegible]
في الهواء اللطيف بالاناء اجزاء لطيفة [illegible] لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء
والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذى [illegible] زالت [illegible] من تلك الاجزاء وتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت
على الاناء واما ان يترشح [illegible] والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
من الماء [illegible] الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت [illegible] حرارة هوائية [illegible]
مجاورة للاناء [illegible] تلك الاجزاء [illegible] حدوث الندى بعد
[illegible] من الاناء مرة بعد اخرى [illegible]
[illegible]
[illegible] ان يجتمع الاجزاء [illegible] تلك الاجزاء [illegible]
جذب حرارة الهواء [illegible] من الهواء [illegible] حدوث الندى مرة
بعد اخرى [illegible] ان [illegible] الاناء [illegible]
[illegible] بخارات الارض [illegible] ان [illegible]
الى مكان [illegible] الى الاناء [illegible] ان كانت برودة الاناء
مقتضية [illegible] اللطيف به [illegible] ان [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الى ان [illegible] اجزاء مائية [illegible]
[illegible] سطح الاناء [illegible] البرودة [illegible] الهواء [illegible]
بعضه ببعض [illegible] سطح الاناء [illegible]
من [illegible] في المواضع التى [illegible] الشمس [illegible] وذلك يقتضي انقلاب
الهواء ماء [illegible] الهواء [illegible]

[illegible]



[illegible] الشيخ [illegible] ان [illegible] الهواء [illegible] الجواب من الاول [illegible] ذلك [illegible] صندوق من رصاص او
حديد [illegible] والطرق والمنافذ [illegible] وصول [illegible] من بخارات الارض والاحركة من خارج البيت
او الصندوق ومن الثالث ان [illegible] الاناء [illegible] الكيفيات الغريبة [illegible] الكيف [illegible] الكيفية
[illegible] القوة الكيفية [illegible] كيفية [illegible] وذلك [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] فالاناء [illegible] الهواء اللطيف به [illegible] الرقيقة [illegible]
الغريبة [illegible] الهواء اللطيف به [illegible] من البرودة الشديدة [illegible] الهواء [illegible] سطح الاناء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] سطح الاناء [illegible] الشدة [illegible] ان ذلك [illegible]
[illegible] ان السبب [illegible] ذلك [illegible] برودة [illegible] ان يكون [illegible] ان المانع [illegible] ذلك
هو [illegible] السبب [illegible] الكون [illegible] بعدم الكون [illegible] حصول برودة [illegible]
ذلك [illegible] وجود [illegible] تفصيل [illegible] ان الندى [illegible]
ان يكون [illegible] بسبب وجود [illegible] ان ذلك [illegible] ان الندى [illegible] الرشح
[illegible] ذلك الموضع [illegible] ان الماء [illegible] الرشح [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] رقة [illegible] الثانى [illegible] الجبال [illegible]
[illegible] الى ذلك الموضع من [illegible] الشيخ [illegible] جبال طبرستان وطوس [illegible]
[illegible] انقلاب الهواء [illegible]
[illegible] الازدواج بين [illegible] الهواء [illegible] انقلاب النار هواء [illegible]
[illegible] حرارة [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] انقلاب الهواء [illegible] الهواء [illegible] من [illegible]
[illegible] فهو الكون [illegible]
واما الازدواج بين الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا [illegible] المياه [illegible] بحيث [illegible]
[illegible] من تلك المياه [illegible] من تلك المياه [illegible] اجزاء ارضية [illegible]
[illegible] الماء [illegible] والامر [illegible] زمان [illegible]
[illegible] فى شرح [illegible] ان ذلك [illegible] المواضع من الارض [illegible]
[illegible] الارض [illegible]

ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية
من رجال ونساء [illegible] من تشكيك التخطيط [illegible] اشخاص بهيمية وسائر الصور [illegible] على
حالات مخصوصة [illegible] يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية [illegible] ظهور شيء من هذه القوة
على قوم غضب الله عليهم [illegible] انقلاب الارض [illegible] الحجرية [illegible]
اصحاب الحيل [illegible] وذلك [illegible]
ثم اذا [illegible] الاجزاء الارضية [illegible] الانقلابات
وسط [illegible] الانقلابات [illegible] الانقلاب [illegible]
على ما قيل [illegible] في كلام الشيخ [illegible] من الكتاب من ان النار [illegible] على احالة المركبات
الى نفسها **المسألة الخامسة** في احكام كل واحد من العناصر **فالنار حارة يابسة** اما حرارتها
فظاهرة [illegible] واما يبوستها فخفية ويستدل عليها بوجوه **الاول** انها تفني الرطوبة من جسم [illegible]
كان تحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة فانها انما تفعل ذلك بالمنافاة لا بالمجانسة والمشابهة بين الحرارة والرطوبة
فيجب ان يكون ذلك ليبوستها **الثاني** انها لو لم تكن يابسة لكانت رطبة [illegible] الكيفية واحدة فقط
ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى العنصر الموافق
في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان الحطب الرطب واليابس [illegible] اسرع استحالة
الرطب [illegible] اذا كان الرطب [illegible]
[illegible] كان برودة الرطب [illegible] استحالة [illegible] يبوسة اليابس [illegible] استحالة
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع [illegible] لانا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى [illegible] اليبوسة [illegible]
كيفية انفعالية فتم **الثالث** ما ذكره الشيخ في الاشارات من انها اذا خمدت [illegible] تكون [illegible] اجسام
صلبة ارضية [illegible] السحاب الصاعق قال الفاضل الشارح [illegible] قال [illegible] انها تتولد
من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان
البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وبهذا [illegible]
[illegible] الفاضل [illegible] الشيخ [illegible] تارة [illegible]
لما [illegible] هذه الادخنة [illegible] بل كانت [illegible] الادخنة والابخرة الشبيهة بالهواء [illegible] هذه الاجسام [illegible]





وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل ويرد عليه انه على تقدير تسليمه لعله لمخالطة الهواء ولا يدل على كون النار
التي عند الفلك كذلك ولا يمكن ان يقال ان [illegible] لمخالطة الهواء والا لكانت اقل حرارة من الهواء
وليس كذلك لانا نقول انها سهل قبولها للتشكل من الهواء **شفافة** لا تمنع نفوذ الشعاع فيه المراد النار البسيطة
الصرفة التي عند الفلك انما حكموا بكون النار عند الفلك [illegible] من طبع النار الموجودة [illegible] وحركتها الى
فوق [illegible] الهواء [illegible] في ذلك [illegible] وجدوا من حدوث ذوات
الاذناب وما يشبهها هناك ولو لم تكن شفافة [illegible] لمنع نفوذ الشعاع وذلك يكون لعدم الجزء الملون فيها
فتغير الشفاف [illegible] باللون [illegible] الضوء وليس [illegible] الزجاج [illegible] الزجاج الملون شفاف
لا يمنع من نفوذ الشعاع فيه وذلك لان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل بقدر ما فيه من اللون يمانع
الشعاع [illegible] قال الشيخ [illegible] في الاشارات [illegible] النار [illegible] لا يكون
[illegible] شيئا [illegible] الضوء [illegible] اصل الشعلة [illegible] النار قوية [illegible] لا يقع لها ظل
ويقع [illegible] ثم قال [illegible] من ذلك ان النار البسيطة شفافة كالهواء [illegible] الى النار
المركبة التي تكون [illegible]
[illegible] في [illegible] صارت [illegible] الشعلة [illegible] متحركة بالتبعية
[illegible] الفلك [illegible] حركة ذوات الاذناب [illegible] النار [illegible] حركة [illegible] الحركة
اليومية [illegible]
حركة كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك [illegible] مستقيم [illegible] النار الموجودة عندنا
[illegible] **لها طبقة واحدة** هي النار البسيطة [illegible]
[illegible] طبقات الهواء [illegible] **على احالة المركب اليها** [illegible] طبقة واحدة [illegible]
[illegible] طبقة واحدة [illegible]
[illegible] **والهواء حار رطب** [illegible]
[illegible] من الابخرة [illegible] رطب [illegible]
[illegible] **شفاف** [illegible] **وله اربع طبقات** الاولى المخلوطة [illegible] الادخنة [illegible]
ذوات الاذناب وما يشبهها [illegible] الثانية [illegible]

اللطيفة ويحصل منها الشهب الثالثة الهواء البارد وما يخالطه من الابخرة الباقية على برودتها لعدم وصول اثر شعاع
المنعكس من وجه الارض اليه الرابعة الهواء الكثيف الممتزج بالارض والماء والغبار القريب من حرارته وبرودته [illegible]
لكان الاشعة المنعكسة والماء بارد رطب تشبه ذاته بحسن شفاف لشفيفه دون تشفيف الهواء لذلك و
هو محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا فان كلا من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالارض
كرة مصمتة وقد احاط بقريب من ثلثة ارباعها الماء وبقي على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وظهر
من الارض فمجموع الماء والارض على هيئة كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض
ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة فيه وتخالطه بالاجزاء الارضية وليس له طبقة ممتزجة بين العناصر كما يختلف
في الاحكام واستدل فاجيد برودة وكل الارض باردة لانها اذا خليت وطبعها ولم يعرض سخونة ما تبرد [illegible]
لكن بل لو فرض مع تسخنها تسخينا قليلا ظهر فيها برد محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء طلق [illegible] الحرارة
جدا او مدة مديدة زمانا يحس منه البرد لا محالة سيما من باطنه اذا شق فانه [illegible] لا دليل اتم على ذلك والتجربة
لا تفيد ذلك او لعدم خلو الارض في شيء من الازمنة عما يبردها [illegible]
او لا [illegible] لا يكون ليبوستها [illegible] شفيفة [illegible] بشهادة الحس ساكنة في الوسط
في الوسط بحيث ينطبق مركز حجمها على مركز العالم فانها لو لم تكن كذلك لكانت مائلة اما الى احد الخافقين المشرق والمغرب
واما الى احد سمتي الراس والقدم واما الى احد قطبي الشمال والجنوب واما الى غيرها من الجهات فعلى الاول يلزم ان لا يكون
زمان ارتفاع الكواكب وانحطاطها [illegible] متساويين لان دائرة نصف النهار المارة بسمتي الراس والقدم
المميزة لزماني الارتفاع والانحطاط لا يمكن ان يمر بقطبي العالم فلا تنصف المدارات بل تقسمها بقسمين مختلفين
اعظمهما في جهة المشرق ان كان ميل الارض الى جهة المغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا يكون
دائرة الافق التي قطباها سمتا الراس والقدم مارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا يكون منصفا للفلك
بل يقسمه قسمين مختلفين اعظمهما في سمت الراس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان كان بالعكس
وعلى الثالث يلزم ان لا يتطابق ظلا الشمس وقت طلوعها وغروبها في يوم واحد عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع
الظلان عند مركز المقياس وعلى الرابع يلزم جميع ما ذكره [illegible] اختلاف [illegible] الحقيقية مع [illegible] الشمس
واللوازم بأسرها باطلة لما ظهر من جميع الامور المذكورة فمركز حجم الارض هو مركز العالم واما انها مع كونها في الوسط
ساكنة فيه ليست متحركة حركة وضعية كما زعم بعض الاوائل ان شروق الكواكب وافولها بسبب حركة الارض في [illegible]



وضعية من المغرب الى المشرق لا بسبب حركة الفلك بزعمهم استحالة تحرك الكواكب بحركتين مختلفتين في زمان واحد وان
كانت احديهما بالعرض ولا يمكنهم ان يسندوا الحركة البطيئة الى الارض لتعددها واختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية الى الارض
فانها اذا تحركت كذلك ووقفت الكواكب ساكنة في افلاكها او متحركة بحركة البطيئة ظهرت لنا منها كل ساعة من جانب
المشرق ما يكون محجوبا عنا بحدبة الارض واحتجبت عنا في جانب المغرب ما يكون ظاهرا لنا هنالك فلانها لو تحركت
كذلك لكن حركة مستديرة لزم ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير مع كونها ذات ميل مستقيم وقد مر استحالة ذلك
واما ما قيل من ان ذلك يوجب ان لا يقع المرمى في الهواء على موضعه الاول بل يجب ان يقع في جانب المغرب منه
او يوجب ان يكون حركة ما ينفصل منها كالسهم والطائر الى جهة حركتها بطيئة والى خلافها سريعا فغير [illegible] انه يجوز ان يكون
الهواء المتصل بالارض تابعا مع ما فيه [illegible] كالاثير في حركته الفلك فلا يلزم شيء من ذلك كذا قال في التذكرة
شفافة [illegible] المركز [illegible] بعضهم انه قد [illegible] البئر ما يحس [illegible]
من بئر لا يحس بالبصر [illegible] من ان الحكم بشفيف الارض [illegible]
ينفذ شعاع الشمس في الارض [illegible] من القمر [illegible] لها ثلث طبقات
الاولى الارض الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهي المجاورة للماء الثالثة الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي
تحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن والنباتات والحيوانات وينقسم البراري والجبال وهي المعمورة
بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة واما السبب في انكشافها فقد قيل هو انجذاب الماء الى جهة الجنوب بسبب
قرب الشمس لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية ولو [illegible] القرب يشتد شعاعها [illegible] البعد [illegible]
الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد [illegible] الحرارة جذب الرطوبات [illegible] يمكن ان ينتقل العمارة من
الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال وهكذا بسبب انتقال الاوج من [illegible] ويكون العمارة [illegible]
اوج الشمس [illegible] في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد النكاية [illegible]
ولا [illegible] في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية [illegible] وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار في جهة الشمال باتفاق من
الاسباب [illegible] وقيل ليس له سبب معلوم [illegible]
الالهية ليظهر [illegible] مستقر الانسان وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج اليها من المعادن والنبات واما [illegible]
الاقاليم السبعة فبيانه انه لما لم يكن [illegible] خط الاستواء وهو عبارة عن الدائرة [illegible] سطح الارض [illegible] معدل
النهار [illegible] الحرارة [illegible]

اشد افراط البرودة ويقع معظم العمارة في الربع المسكون بين مايلي وعشرة درجات في العرض من خط الاستواء الى ان يبلغ
العرض قريب خمسين فقسموا هذا القدر سبعة اقسام في العرض بحسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فيه وقدروا
في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل ساعة في مقادير النهار الاطول فيه بان يكون الشمس في
الانقلاب الصيفي فكل واحد من الاقاليم يختص بما يتصف عنه من سواء بين خط الاستواء والشبه بشيء من اتصاف الزيادة
يكون احد طرفيه هو الشمالي الضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنى عشر درجة وثلث درجة والثاني حيث العرض عشرون
وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض تسع وثلثون الا عشر والخامس
حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسادس سبع واربعون وخمس والاخر حيث العرض خمسون وثلث
ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة **المسئلة السادسة** في ترتيب المركبات
من هذه الاربعة وبيان حصول المزاج منها وان لهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها تنقلب
بعضها الى بعض ومنها انها اركان العالم اذ بنضدها يتم العالم بحسبها ومنها انها تنحل اليها المركبات وبهذا الاعتبار تسمى
عناصر ومنها انها تتركب منها المركبات وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسات على ما قال **واما المركبات فهذه**
**الاربعة اسطقساتها** واعلموا ان ذلك من ان المركبات اذا احللت بالطبخ والانبيق ظهر منها اجزاء ارضية
ومائية وهوائية ونارية وهذه ظاهرة ولابد من نار في الطبخ وهي الرابعة واما وجود النار فظاهر محسوس واما ما قيل من ان
النار لا يمكن وجودها في المركب اذ اختلاطها بالاجزاء الارضية والمائية سبب لانطفائها فاجيب بان حفظ
المركب يحفظها من الانطفاء ومن كون تحليل المركبات الى هذه الاربعة يظهر كون تركبها منها **وهي اي**
المركبات يعني انواع الاشخاص **حادثة عند تفاعل بعضها في بعض** لكونه مسبوقة بتركيبه منها وانما
حدوث المركبات بحسب الانواع فيتبين بثبات حدوث الاجسام كلها ثم اشار الى كيفية التفاعل وبيانه
ذلك ان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن ان يكون هي المادة لانها منفعلة محضة لما مر ولا ان يكون
المنفعل هي الصورة لان شانها الفعل وان لا القبول والانفعال فبقي ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية
والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن لا فرق بين فعل الصورة والكيفية هنا لان فعل الصورة في غير مادتها لا يكون الا
بتوسط الكيفية وهذا معنى قوله **فتفعل الكيفية** اي الاولى من فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية لا بد منه والمنفعل
لا يمكن ان يكون هو الكيفية نفسها لان المتضادين مع ان كل منهما يلزم اجتماع الفاعلين فيلزم اجتماع الضدين والانفعال
من جهة واحدة وان كان مع الترتيب يلزم ان يحصل المنفعل المغلوب غالبا فتعين ان يكون المنفعل هو المادة لكن بحسب

الفعل



انفعال المادة ههنا هو استحالتها في كيفيتها وهذا معنى قوله **في المادة فتكسر صرافة كيفيتها** فان قلت ما ذكره ههنا ينافي
ما قال في شرح الاشارات من ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الاجزاء من حيث
ينفعل من ذلك الاخر لان الفعل ان كان مقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا من مغلوبه وان كان متاخرا صار
المغلوب غالبا من غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا من شيء واحد وهو محال فاذن ينفعل كل واحد
بصورته وينفعل بكيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية والمنفعل هو المادة فما
يلزم ههنا امر محال وهو انه جعل المنفعل هو المادة في كيفيتها ولا فرق بين انفعال الكيفية وبين انفعال المادة في الكيفية
فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت الذي افاد ههنا تحقيقه بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية الكيفية لكون
فعل الصورة في غير مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال المادة وانفعال الكيفية وقد صرح هو بنفسه بذلك
في شرح الاشارات حيث قال ههنا بحث وهو انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما تفعل في سائر المواد بتوسط
الكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم ثم بحثان احدهما انكم
جعلتم الصور فاعلة والثاني جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انهم لم يجعلوا الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل
هي المادة ولكن بالانفعال انما هي استحالتها في تلك الكيفيات والصور لم تجعل الصور فاعلة في غير موادها الا بتوسط تلك
الكيفيات انتهى وهذا امر توجيه ما ذكره ههنا بما يطابق ما ذكره في شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان
خلاف الظاهر فان ظاهر كلامه ههنا انه اختار مذهب الاطباء من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصور النوعية
كما صرح به في شرح المقاصد الا انه صرح لا بد منه كما سنعلم واما الاخر فلا منافاة بين كون الكيفية فاعلة من جهة المادة وهذا
هو مآل كلام المصنف في الكتابين وهذا هو المنسوب الى بعضهم من ان المحيص ههنا ان يلتزم جواز كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلية ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة فان قلت الصورة انما تفعل
بكيفيتها فهو انما تفعل حال لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا كيف
الكيفية مغلوبيتها عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية
واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين قلت لا نم ان فاعلية الصورة في غير مادتها يتوقف على غالبية الكيفية بل يتوقف على
وجود الكيفية فتعد مادة الغير لقبول نفسها فكل من الكيفيتين تعد مادة الاخرى في زمان واحد فاذا تم الاستعداد انعدم
الكيفيات وتكيف المادتان بكيفيتين اخريين فالغالبية في الحقيقة انما هي للصورة والمغلوبية للمادة والاعداد ثم
الانعدام للكيفية مع ما هو شان العلة فالفعل المنسوب الى الكيفية ليس الا الاعداد فظهر انه لا محيص من ورود الاشكال

اجتماع الفعل والانفعال او صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول ببقاء الصورة وح يمكن اعتبار كل من الشيئين في الاشكال
اعني كون الفعلين معا وتقريره ما عرفت ذكره عند الترتيب ونقول في تقريره لا نم استحالة صيرورة المغلوب غالبا في
الاضداد انما ذلك فيما هو فاعل بالكيفية فيجوز ان تنكسر الكيفية اولا ثم تصير معدة لان تكسر الكيفية المضادة الكاسرة
معدة لان تكسر الاولى وسيجيء ذلك في كلام الشيخ في ابطال المذهب المخترع ولكن الا يكون هذا هو مراد من اختار في
دفع الاشكال ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر هو سورة الكيفية اعني ان يكون مراده هو الاضداد الفاعلية بالحقيقة
بكذا ينبغي ان يتحقق هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام واما ما قيل من ان الصورة ليست بفاعلة بحيث لان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة
فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية فجوابه ما في شرح المقاصد من ان الصورة المسخنة هي ان الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء كانت
ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا في هذا الانفعال تصغر اجزاء العناصر وتماسها لما اشار اليه الا لان تأثير الجسم لا يكون الا بواسطة
الجسم لما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط في تأثير الاجسام كما في تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس الحديد
بل لان الانفعال من الصور لا يتجزى بل يكون المتشابه اتم بها لا جزء ان يكون هذا الانفعال الذي هو سبب المزاج من الجانبين الا ان
لان من كل منها فائدة لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة بالمزاج على ما قال وتحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج وهذا يرى المركب من الماء والارض لا يترتب عليه آثار الاجزاء وهذا اشارة الى تعريف
المزاج وانما اعتبر فيه التشابه والمراد منه ان يكون ما يحصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل لما يحصل في
الجزء الآخر وهو في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وكذا الهواء والارض ليكون هذا معيارا في حقيقة المزاج اذ لو اختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج حقيقة لكان تشابه
في الكل فهذه امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها
يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي قد صرت الاشارة اليها واما اعتبار التوسط فيه فالمراد منه ان يكون
اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها حتى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة فلا اعتراض من توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح والمراد هو توسط ما كما صرح به الشيخ
في الاشارات وقال المعلم في شرح في تصوير اذا كان الماء مثلا عشرة اجزاء والنار درجة كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى
الحرارة منها الى البرودة ضعف نسبة الثلث الى الثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق وانما في توسطها هذا





مع حفظ صور البسائط اشارة الى رد مذهب جماعة نقله الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء لكن قوما تحيروا
في قريب زماننا هذا فابتدعوا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا تركبت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان
تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليس لها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا
متوسطا بين صورها ذات هيئة وبرزخ المزاج يستعد به لقبول الصور النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك
الصورة صورة اخرى من الصور النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجهين الاول قوله لو كان هذا امرا حقا لكان
المركب اذا تسلط عليه النار فعفنت فيه فلا تستاثر بما فيه لم يكن التمييز والانفصال بجزئه الى شيء فاطر مستحجر لا يثبت مع
النار البتة والى شيء ارضي لا يتقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالآخر تساوى في الاستعداد في جميعه وان اختلف فيه
ان يكون اختلافه فيه بالشدة والضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا او بعضها ابطأ استعدادا او مع ذلك فكان
يكون ذلك فيها امر متشابه صورة واحدة لا تمايز فيها بل لابد من تمايز وذلك التمايز لا يخلو اما ان يكون بامور ذاتية
او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي تلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواردة
من خارج فان كانت من الاعراض التي تلزم طبيعة الشيء فالطبايع التي تلزمها اعراض مختلفة وان كانت من
اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يتفق في كل مثل ذلك التركيب ان يكون اذا
اشتعلت يعرض لها من خارج وانما مثل ذلك العارض او لا يتفق فان كانت تتفق وجب من ذلك ان يكون لها
الامتزاج خاصية استعداد لقبول ذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك ليس ذلك بغير طبع وكذلك الاستعداد
يكون امرا جوهريا فيها لجزء جوهري فيكون انما يتميز في المركب بجوهره لا بامر عرضي فيعود الكلام من راس وان
ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يتفق في كل مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا اشتعلت يعرض لها من خارج بل
قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك يتفق في ولم يكن كل مثل ذلك التركيب يوجب الانفصال وذلك
التميز وكان يمكن ان يوجد من المحموم الجم في قرع وانبيق يتقطر ولا يرسب او يرسب كله ولا يتقطر وكذلك كان يجب ان لا يكون
التحليل منضبطا في الحيوانات والنباتات باستنادها وانفعالها وذلك مادة هي غذاء المتحلل الرطب الثقل اليابس والوجه الثاني
قوله ثم لسنا نرى ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخلو اما ان يظن ان النار مثلا يبطل
صورة الارض او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فان كانت النار
تبطل صورة الارض ونار يتها موجودة او بطلت وصورتها معدومة فان بطلت والنار معدومة فيكون المبطل
للصورة الارضية معدوما ان ايته وعدم نار يتها في هذا الموضع ليست الا هو سبب للارض والكلام في ذلك هو الكلام

بعينه وإما أن يكون شيء آخر خارج عن الأرض مبطل صورة كل واحد منهما إذا اجتمعت فإن كان يحتاج في إبطال الصورة
النارية مثلا وإعطاء الصورة الأخرى إلى الأرض والأرض موجودة أو الأرض معدومة فقد دخلت الأرض في هذه
المعونة وعاد الكلام من رأس وإن كان لا يحتاج فلا حاجة إلى المزاج في سلب الصورة النارية وإعطاء الصورة
الصورة الأخرى بل البسيط يجوز أن يكون هذه الكائنات بلا مزاج ثم قال فأما الاستحالة فلا يلزم فيها شيء من هذا القول
فإن النار مثلا إذا كانت ملاقية لشيء من مادة الأرض كانت ملاقية وهي نار بالفعل وتستحيل بسخونة موجودة فيها
وإن انطفأت لأنها لا تقبل البرد بمادتها من الأرض بالفعل فيكون فاعلة بهيئة ومنفعلة بمادة ويكون الهيئة
منها بالفعل في المادة موجودة والمادة عنها منفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفاء وهذا ما وعدناك
أنك فإنه أشار في الإشارات إلى هذا المذهب ورده بقوله وإذا امتزجت لم يفسد قواها وإلا فلا مزاج فنقل المصنف
ما شرح المذهب المشار إليه من الشفاء لم يلتفت إلى الجوابين المذكورين فيه بل شرح قول الإشارات فلا مزاج بأنه لو كان
ح هو فساد وكون لا أن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها هذا الكلام المصنف [illegible] صاحب [illegible]
هذا القائل إن الموجود من جميع الممتزجات هي التي لا تفت يستتبع الصور المركبات كون وفساد الصور الممتزجات
وليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط فيها على ما ذكرتموه وظن أن مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده الإشارة
إلى الجواب الثاني من جوابي اللذين نقلناهما من الشفاء عن قوله وإن كان لا يحتاج فلا حاجة إلى المزاج وسلب الصورة
النارية وإعطاء الصورة الأخرى بل البسيط يجوز أن يكون هذه الكائنات بلا مزاج فإن هذا هو مناط الجواب الثاني
[illegible] إلى المزاج بين العناصر حينئذ برمته قال في الشفاء لكن من الأمور المشكلة [illegible] أمر أن يوجد شكا يؤيد
هذا المذهب المحدث هو أنه لو كان الممتزج لا يتغير جواهر بسائطه وإنما يتغير كمالاتها فيكون موجودة فيه ولكنها
صيرورة قبيلا والماء موجودا ولكنه مستحق قبيلا ثم استفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط ويكون تلك الصور
ليست من الصور التي لا توجد في الكل مثل الصور الاجتماعية مثل صور التأليف والأشكال والأعداد فإن اللحمية
واللحمية مثلا ليست من الصور التي تكون من [illegible] اجتماع الآحاد حتى يكون اللحمية ولا لواحد من آحاده بحيث هي
سارية في كل جزء فالجزء الموجود من الأسطقسات في المركب موجود مستحيلة ولم يفسد فقد اكتسب صورة اللحمية
فيكون من شأن النار [illegible] وأعرض لها [illegible] من الاستحالات [illegible] البسائط ولا [illegible]
عن ذلك صورا فيكون من شأن البسائط أن يقبل [illegible] هذه الأنواع وإن لم يركب فنقول ليس [illegible] في هذه
الشبهة على أحد المذهبين أولى من الاعتراض على المذهب الآخر فإن صاحب هذا المذهب [illegible] أن اجتماع



العناصر وحصول الفعل والانفعال شرط في أن يخلع صورها ويلبس الصورة التركيبية وإلا فذلك لما كان لتركيبها فائدة فيجب مع ذلك
أن تكون الاستحالة إنما حصلت [illegible] قبل [illegible] تلك الصورة فإن كان لا يقبلها إلا أن تلك الاستحالة في سبيل
فيها إلا أن يتصغر أجزاؤها [illegible] فاعلة ومنفعلة على أوضاع مخصوصة وأن تكون تلك الصورة مستحيلة أن تستحفظ
الأجسام المجاورة وأن الصورة لا تكمل مادة لا تستحفظ أو [illegible] من العلل فهو جواب مشترك [illegible] انتهى
وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي ما يتعلق بهذا الكلام واعلم أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وهو
رفع القول بالكمون [illegible] فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الأثير بل تكون هناك ولكن
المتقدمين من [illegible] بالخليط فإنهم يقولون بتغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع
النوعية وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها [illegible] فيظهر للحس [illegible]
[illegible] فإنه لا يحدث بل [illegible] فيظهر [illegible] وكان الغالب والظاهر
قوم زعموا أن [illegible] تحصيل [illegible] من جزء فيه كما [illegible] فإنه إنما [illegible]
نارية فيه من النار [illegible] والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان في أن الماء مثلا لم يستحل [illegible] نار
[illegible] في أن [illegible] النار برزت من داخل الماء [illegible] ووردت عليه من خارج
[illegible] ذلك [illegible] من شيء [illegible] كذا [illegible] الإشارات [illegible]
[illegible] الشفاء [illegible] في [illegible] أن [illegible] الشيء لا يكون من [illegible] صح أن [illegible]
يكون من شيء [illegible] الصحيح [illegible] الشيء [illegible] من [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] من شيء ولكن يكون من [illegible] في الطبيع [illegible]
[illegible] لا يكون [illegible] الشيء [illegible] وهو موجود فيه [illegible] الوضع أن [illegible]
[illegible] بعد [illegible] الشيء [illegible] الشيء [illegible] هذه الشبهة انتهى [illegible]
[illegible] الإشارات [illegible] والمذهب [illegible] النار الكثيرة [illegible] منفصل [illegible] ظاهر
[illegible] باطنها [illegible] أن يكون موجودة بالفعل [illegible] الكمون [illegible]
النارية الباقية [illegible] التصديق [illegible] موجودة بالفعل [illegible] والتسخين [illegible]
[illegible] أن [illegible] تلك النارية أن انفصلت منها [illegible] هذه الباقية [illegible] النارية

الماشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز اذ هو شفاف
لا يمنع البصر من النفوذ فيه والاجلاس لما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون
انما يكون لكثرة الاجزاء النارية فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند اللمس والرس فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله قال وقيل
ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي بالخاصية عند الانفعال لما كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه العلامة بان الاجزاء النارية اخرجت في الفربيون ربما لا يظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فان قالوا انه تشبه نقضوا مذهبهم والا لزمهم ما قررناه ببطلان المذهب الثاني بحجة امور من الشاهدات
الاول ان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة
يمكن نفوذها في التسخن كالمدلوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي ليس فيه منفذ حتى ينفذ كخشبتين يابستين
فان المدلوك منهما يحمى حتى يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخضوض وهو الذي يحرك قوامه بالقسر رقيقا
متخلخلا كهواء الكبير لالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يتسخن الا انه لان الحركة الشديدة
المخضخضة لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة فيفاد كالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان الماءين المتشابهين اذا سخن احدهما في اناء مستحكم الجرم كالنحاس
مثلا والثاني في اناء متخلخل ان يشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار فنفوذها
في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المقدم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع من تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول النار فيه وخروجها
فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه او التداخل … وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا املي ماء وسد راسه
سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد برودة … نارا او تصيح صيحة عظيمة بالمحدوث السخونة
والنار فيه وانضمام المنافذ دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكمون معا اي يمكن ان يجد برودة
ما يوضع فوق الاجزاء البارزة لا يتصاعد بالطبع بل ينزل والا فاي هناك فاذن هو لا استحالة المسألة الرابعة
في الاشارة الى ان اختلاف المركبات … انما هو لاختلاف الامزجة التي … تستعد
المزج بعضها صورة من واهب الصور … بقوله ثم تختلف الامزجة في الاعداد
بسبب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص بيان ذلك ان
المركبات التامة … حافظة التركيب … ذو صورة … هي نفس نباتية

ونامية



ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له وهي النبات وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل حساسة
ومتحركة بالارادة وهو الحيوان وجميع هذه القيود كمالات مختلفة فان الكمال ينقسم الى نوع هو صورة كمالات
وهو اول نوع يكمل … والى جزء نوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات
مختلفة الآثار بعضها من بعض كالبعيد من النبات ومن النبات ما هو بعيد من المعدني من جنس كل واحد من هذه
الثلثة جنس للانواع لا يحصى بعضها فوق بعض وكذلك … كل نوع منها اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصر …
لا تتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس … الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب
الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه لما … بوجوده … متساوي النسبة الى جميع المواد
فهو اذن بسبب امور مختلفة ولا امور المختلفة في الهيولى الا الصور الجسمية … هذه الصور الاربع النوعية التي هي
مواد المركبات العناصر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على
اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب … ويعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير …
في القلة والكثرة بالقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك … فتلك
الاختلافات الغير المتناهية هي سبب اختلاف المركبات كذا في شرح الاشارات ثم اقول تلك الاختلافات …
اختلاف مقادير … انما … باختلاف المركبات لانها اسباب اختلاف الامزجة لان المزاج … الكيفية
المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف الامزجة سبب لاختلاف المركبات لكون المزاج معدا لفيضان
الصورة التركيبية على الممتزج وبيان ذلك الاعداد على ما في شرح الاشارات هو ان انكسار تضاد الكيفيات
واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدأ الواحد وبسببها يستحق ان يفيض عليها صورة
او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عليها اشبه بمبدأها وذلك ان اجتماع
الكثرة في وحدة نسبة زائدة على ما كان لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدأ الواحد وهذه النسبة الزائدة اتم واكمل
من التي لكل منها وهذه النسبة مختلفة لاختلاف تلك الوحدة في الشدة والضعف فكلما كانت الوحدة اتم …
ان يكون الانكسار اتم كانت النسبة اتم فيكون الصورة الفائضة بسببها اكمل فلا يرد ما اورده المحقق الدواني
من ان هذه الوحدة لو كانت مستدعية للافاضة المذكورة لكان يستدعيها الوحدة المتحققة في كل عنصر …
لذلك اولى لان وحدتها اكمل وليس فليس ومع ذلك فقد اجاب عنه سيد المدققين بمنع الاولوية اذ لا وحدة
هناك لعنصر … على كيفيتين بذاته قال الشيخ في الاشارات … الكلام الفارابي …

الصانع بدأ فخلق اصولا وخلق منها امزجة شتى واعد لكل مزاج نوعا وجعل اخرج الامزجة من الاعتدال لاخرج
الانواع من الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بحسب ما تركه نفسه الناطقة واما قوله
على وزانه اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واقربها من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واجاب عنه العلامة بان كون جلد
الاصابع اعدل لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وليعلم ان الاعضاء مما يتعلق بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة
الحيوانية فضلا من الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة
فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس بها ثم ان تلك النفوس يحتاج بسبب حفظه تلك الارواح والحاقها الشخصي
والنوعي ... الى عضو يجمع تلك الارواح وينبعها من ان يتفرق وهو القلب ثم الى عضو تغذيه بها وهو الكبد والى عضو يعده
لان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء فعضو القلب عضو يجب على احتياج النفس اليها المتعلقة بالروح
الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهي فان قلت قد صرح الشيخ
في موضع من كتاب القانون ان الروح والقلب حاران في البدن حارا جدا مائلان الى الافراط فالقول بقرب الخفيف
والثقيل فيهما الى التساوي مما لا ينبغي بل الحق ان يجاب بان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما يكون
بمجموع البدن ضرورة ان نعلقها يجب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن الحاصل من جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال
من امزجة الانواع واما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب فذلك مما يجب ان لا يلتفت اليه لان تعلق النفس
للاستكمال والاستكمال بها انما يكون بالافعال والحركات الصادرة من الاعضاء من شانها والقلب قلت اما ثانيا
فنقضيه بان غير كون حرارة القلب مثلا غالبة انما غالبة على حرارة ساير الاعضاء لا انها غالبة على البرودة التي
في القلب لينافي القول بكون الخفيف والثقيل فيه قريبا من التساوي كيف ولو كان كذلك لم يكن الاجزاء الباردة في
القلب اكثر من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما الجواب فهو الذي اشار اليه العلامة على ان التحقيق ان متعلق النفس
متعلق النفس اولا هو الروح لا بما فيه وليس ذلك بخافي والتحقيق انما هو اشارة الى التفصيل التعلق بمجموع البدن فليتدبر جدا

**وان كان لكل نوع فرط افراط وتفريط** اشارة الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كانت غير محصورة
بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط وتفريط اذا اخرج المزاج منهما لم يكن مزاج ذلك النوع بيان ذلك

ان لكل نوع مزاجا يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اوانسب
افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متفاوتة في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع من المركبات لامزاج محصور بين طرفين اذا جاوزهما
هلك مثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوزه لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج
نوع آخر كالاسد وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو تجاوزه كان مزاج نوع آخر كالارنب فهو مخصوص
من بين المزاجين للانسان وكذا في ساير الكيفيات وبهذا الاعتبار ايضا اعتبار الحقائق انحل نوع بين
الطرفين يتوهم فيهما احد وليس من المزاج النوعي **وهي** اي الامزجة بحسب الحق على الاعتدال والخروج عنه تسعة اقسام
**تسعة** لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فالمزاج معتدل وهو قسم واحد وان
لم يكن متساوية فالمزاج غير معتدل وهو على ثمانية اقسام لان الخروج عن التساوي اما بكيفية واحدة من الاربع
وهو اربعة اقسام واما بكيفيتين غير متضادين لامتناع الخروج بالمتضادين وهو اربعة اقسام اخر فالمجموع
تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود وكذا يدل عليه كلام الاشارات المنقول من قوله وجعل اقربها من الاعتدال
مزاج الانسان قال المعاصر ... انما قال ذلك لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وهذا من العلم يدل على
فيه وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بمجرد الاحتمال العقلي كما صرح به في القانون واستدل على المشهور بان المزاج لو كان
متساوية الميول الى الاحياز الطبيعية فلا يقسر بعضها بعضا فيتفرق قبل حصول الفعل والانفعال المستدعي زمانا لا محالة
وبانه لا يكون له حيز ومكان طبيعي لان كان احدها يلزم الترجيح لا مرجح والا فيلزم الانقسام وقد نفى حدوثه كما مر وجب
الاول بمنع استلزام التساوي في مقدار الكيفيات التساوي في مقدار الميول كما مر فيجب ان لكل احد من بالجملة بقاء
الاجتماع بسبب قارة كاصل الاجتماع وعن الثاني بما مر ايضا وقد يطلق المعتدل على ما يوفر عليه من الكيفيات العنصرية
والكميات القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله وبقية الطبيعية كالاعتدال الحقيقي والمعتدل على الاول يكون مشتقا من التعادل
بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدل بمعنى التوفية في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ثمانية اقسام ايضا وعلى هذا يكون الكل
كلها موجودة فان قيل قد ذكر ان غير المعتدل بهذا المعنى موجود واقول بان كل مخلوق قد وقر القسط اللائق به بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك النوع او الصنف او الشخص قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللائق بحال
الشيء معناه ان يكون من مقومات ولم يكن مما يتفاوت بالزيادة والنقصان ويقبلها وهو غير لازم واقتصر
على حصر غير المعتدل الطبي في ثمانية بان الخروج مما كيفيتين متضادتين غير ممكن فيحصر بالواحد وبالاثنين وبالثلث

وبالاربع فالاول ثمانية اقسام حاصلة من الاربع من الكيفيات في اثنين هما الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون حاصلة من ضرب ستة هي اشتراك كل من الاربع مع كل من الثلثة الباقية في اربعة هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون حاصلة من ضرب اربعة هي اعتبار كل واحدة من نقصانها وهي اما مع انضمام الباقيتين مجتمعا او مع نقصانهما او واحدة من الباقيتين فقط في ثمانية هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر على عدد الحالات الممكنة وهي زيادة الكيفيات الاربع ونقصها بها او زيادة كل مع نقصان الثلثة الباقية او بالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان لنا اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين واعلم ان الاعتدال الطبي في المزاج هو على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دام تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة عشرة والباردة خمسة مثلا الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة ولكن ان يرتكب فيه ذلك المركب فلا يتصور مع زيادة الاجزاء الحارة والباردة ان يكون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون حرارة ضعف البرودة ان كان بالقياس الى تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن بالقياس اليها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان القسم التاسع من الاعتدال الحقيقي لكن

**الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام** وهي احكامها العامة من الاحوال التي تعرض لها من حيث هي اجسام كما مرت الاشارة اليه وفيه مسائل **الاولى** في وجوب تناهي الابعاد وكون وجوب تناهي الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد المتحقق بلا خلاف هو البعد الجسمي بخلاف الخلاء واليه اشار بقوله **وتشترك الاجسام كلها في وجوب التناهي** اي تناهي ابعادها فان الشيخ وعدة ممن سبقه من بالذات الكلم وابو سهلة بغيره ونقل القول بلا تناهي الابعاد من حكماء الهند وجماعة من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على تناهيه لوجوه الاول برهان التطبيق وقد مر وتقريره هاهنا انه لو كانت الابعاد غير متناهية فلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد ذلك المبدأ بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يصير متناهيا والاول زائد عليه بذراع وهو مقدار متناه فيكون الاول ايضا





متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال والى هذا اشار بقوله **لوجوب اتصاف ما فرض له ضده** اي ضد التناهي وهو عدم التناهي **به** اي بالتناهي وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو **عند مقايسته** اي مقايسة هذا الذي فرض له ضد التناهي اي هذا المفروض غير متناه **بمثله** اي بغير متناه **آخر مع فرض نقصانه** اي نقصان ذلك الاخر **منه** اي من الغير المتناهي المفروض اولا الثاني البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان الانحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال بالبديهة وجه اللزوم على ما هو المشهور من القدماء هو انا نخرج من نقطة خطين متباعدين كساقي مثلث فلا شك انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد عليه الشيخ في الشفاء انه ليس اذا كان البعد والتزايد يجب ان يحصل هناك بعد غير متناه بل يكون التزايد ذاهبا الى غير النهاية وكل زيادة فهي متناهية على متناه وهذا كما نقول في امر العدد انه يقبل الزيادة الى غير النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه لا يزيد عدد في النظام الغير المتناهي على عدد قبله الا بتناه وقال فهذا ما عندنا وعسى ان يكون عند غيري وجه محقق لبيان ذلك ثم قال فان تمشى احد ان يبين انه لا بد من بعد غير متناه يقع فليس طريق البيان ما يقولون ما لم يحصل فيه على وجه الا ان نقدر ان غير ما يحصل بل يجب ان يقولوا لما اتفق فرض بعد بين نقطتين من خطين الذاهبين الى غير النهاية متقابلتين والفصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الخطين غير الزيادة البعد هو الى غير النهاية فهذه الزيادات مع ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان يوجد متناهية ولان الزيادات التي توجد على الثبت يجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة في الثالث مع زيادة هي له فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعد واحد وذلك لان الزيادة بالفعل موجودة في بعد من الابعاد وذلك لان الزيادة بالفعل موجودة وكل زيادة بالفعل موجودة فهي في بعد واحد فيلزم ان يكون بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متناهية فيكون ذلك البعد زائدا على الثاني من الاول بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه فاذا فصل على هذا الوجه كان ضعف ظاهر الا ان هذا الغير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه وهذا محال فيحقق فقد زاد الشيخ على ما كان عند الاصل امورا احدها تحصيل البعد الاصل وذلك بفرض نقطتين متقابلتين ووصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع وثانيها اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل في ذلك البعد

وثالثها اعتبار كون الزيادات بقدر واحد وانما اعتبره ليظهر كون المشتمل عليها غير متناه من جهة غير متناهية فانها لو كانت
متناهية لم يظهر ذلك بل لم يصح ولم يجز كونها متزايدة لاشتمالها على التساوي فاذا ظهر الخلف في التساوي لم يكن
ذلك في المتزايدة اظهر واعتبار رابعها اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه فيلزم اجتماع جميع زيادات كل ما
تحت بعد فوقها وبهذا اندفع المنع الذي اورده بعض القدماء لان كون كل زيادة في بعد فوقه يستلزم كون
مجموع زيادات ما تحت بعد فوقها لكون كل بعد مشتملا على جميع الزيادات التي تحته فاذا كان كل مجموع زيادات
تحت بعد فوقها لكون كل بعد مشتملا على جميع الزيادات التي تحته فاذا كان كل مجموع زيادات في بعد فوقها
وكان جميع الزيادات الغير المتناهية مجموع زيادات وجب كونه حاصلا في بعد وذكر في الاشارات
هذه الامور في المقدمات ثم ركب الحجة منها لكن لما كان هذا الحكم اعني كون كل مجموع في بعد ظاهرا في المجموعات
المتناهية الآحاد دون المجموع الغير المتناهي الآحاد ولمعارضة الوهم فيه العقل فيقبل المنع طلب بيانه ولهذا
قال الامام وجميع هذه المقدمات حقة الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
الكل اثباتها بالبرهان ... البرهان والاسقاط ولا ينفع في دفع هذا المنع ما قاله المحصل ان الشيخ لم يجعل كون
الكل حاصلا في بعد دليلا على كون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله دليلا على كون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
فيه حاصلا في بعد ... اشارات حيث يقول ولا يمكن ان ... الابعاد الى حد ليس هناك اجسام
امكان حين لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد كان ذلك لا يمكن ان يكون هناك بعد لا يكون ما فيه من
الزيادة في بعد آخر فوقه بان لا يكون بعد آخر فوقه فيكون امكان الابعاد والمفروضة بينهما محدودا الى حد
ولا يمكن ان يوجد ما سواه ... وهو خلاف ما فرضناه في المقدمات هذا فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر
الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتداد ... لو كان غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد
فلا يوجد بعد هو آخر الابعاد فان قيل دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فلم يكن الحجة
موقوفة على فرض بعد هو آخر الابعاد بل هي موقوفة على امكان فرض الامتدادين على الوجه المذكور وفرض تعدد
الابعاد والغير المتناهية وفرض تعدد الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك لا شك في صحته ثم يلزم بعد ذلك
ان يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم كون هذا البعد آخر الابعاد وكما يلزم كونه
غير متناه محصورا بين حاصرين فكما لا يضرنا ذلك هذا لا يضرنا ذلك ... انه لا فرق بين كون الحجة مبنية

لان قلنا لو لم يكن كل مجموع حاصلا في بعد ... حاصلا في بعد ... لم يكن كل واحد حاصلا في بعد ... لا نقول ... الابعاد ... حاصلة في بعد ... لم يسلم كون كل واحد ... كل مجموع حاصلا في بعد





على فرض امر مناف لفرض الحجة او بين كون الحجة مستلزمة لامر مناف لفرضها والذي يضر الحجة هو الاول دون
الثاني فان جميع الحجج المخلفية من هذا القبيل وما سلم ان المؤنة كل المؤنة في تتميم هذا البرهان انما هو الزام
كون بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية بحيث يحسم مادة المنع عنه وبهذا استصعب على
القوم غاية الاستصعاب وان كنت نظرت الى شرح الاشارات والمحاكمات في هذا الباب وانعقد
استقصي الكلام في جواب الشبهات على ذلك الشرح في كل فن وباب ومنذ ان وذلك ليس من تلك المشابهة
فان بعد فرض كون الابعاد والزيادات الى غير النهاية ولزوم كون كل زيادة في بعد فوقها يلزم لا محالة ان يرد
البعد الاصل الى غير النهاية فيصير غير متناه لان التزايد زيادات بقدر واحد الى غير النهاية غير متناه بالضرورة
وهذا تمام الدليل عظم فيه المؤنة تعرفوا في هذا البرهان واخترعوا براهين اخر يقرب منه تخف المؤنة فاول
من تعرف فيه المحقق هو صاحب الاشراق في المطارحات بان فرض بعده بين الخطين لقدر امتداد هما فلو
امتدا الى غير النهاية امتداد البعد بينهما الى غير النهاية بالضرورة وما كان في امكان ذلك المفروض نوع خفاء
حاول سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فيلزم ذلك اللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين
من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زوايا المثلث متساوية لقائمتين
فيلزم كون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ويلزم من تساوي الاضلاع الزوايا تساوي الاضلاع كل ذلك حقا
بحقيقة اقليدس فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس ستة خطوط
فاستدارة الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة لان مجموع البعد المحيط على كل نقطة
ينقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة اقسام متساوية يصير كل قسم ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين
الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين كما مر فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم
من امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد البعد ما بينهما الى غير النهاية مع كونه محصورا بين حاصرين وسمي هذا
البرهان حل الشك القديم والمختر الشريف ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا
عليه اي بعد ما بينهما مع وجوب انضاف الثاني ... ما اشتملا عليه بعد ... متناهيا وذلك لكل
الزاوية على زاوية يكون بمقدار ثلثي قائمة ولا يختلف بعده والظاهر ان هذا التعرف آخر في البرهان السلمي وبرهان
آخر جيد ان يسمى برهان حفظ النسبة وتقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى بعد ما بينهما
وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ الضلعان في الامتداد ... وكان بعد ما بينهما ... فاذا امتدا

مزين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا اشتد اثنين كان ثلث ذراع وهكذا ولا شك ان بعد ما بينهما متناه
لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الاول وهو عشر اذرع
في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلعين الذاهبين الى
غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بينهما هف والعجب ان صاحب المواقف اورد هذا الذي ذكره المصنف بعبارة اخرى
فقال الرابع نفرض ساقي مثلث كيف اتفق فلا انفراج اليهما نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا الى غير النهاية
لكان ثمة بعد متناه نسبته الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي انتهى والظاهر انه قد اخذه من كلام المصنف وشرحه
المحقق الشريف بما ذكرنا من شرح كلام المصنف ههنا حاله تلخيص كلام صاحب المواقف البرهان السلمي ولم يتفطن انه هو
بعين كلام المصنف فحمل على ما حمله هذا واعلم ان هذه الثلثة اعني البرهان السلمي والبرهان الترسي وبرهان حفظ النسبة
انما يدل كل منها على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين لا على امتناعه من جهة واحدة لجواز ان
يفرض الاسطوانة غير متناهية من جهة واحدة فيتوقف ذهاب الضلعين متباعدين الى غير النهاية على اللاتناهي في جانب العرض
ايضا الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون النسبة محفوظة بالغا ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين
جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انتهاء احد الضلعين ايضا واما ما اورده الشارح القوشجي على
الثلثة من ان الاستحالة فيها انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط
واصل بين الضلعين مستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يتصل بين نقطتين منهما فتناهيهما
بتينك النقطتين لكون كل منهما محصورا بين حاصرين فاجاب عنه السيد المدقق بان لا نفرض مع فرض الضلعين
ان يكون بين طرفيهما خط واصل بحيث لو فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقا او مخصوصة
غير متناهية فانه غير متناهيين على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين جواز ذلك على تقدير المذكور ويلزم من ذلك
ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين نسبة متناه الى المتناه والانفراج يصح معه ان يفرض خط ساو
للضلعين المفروضين وكل منها يستلزم تناهي الضلعين المفروضين غير متناهيين وهو يستلزم خلف هذا
لكن يرد على الايراد المذكور على ما قيل من انه يمكن اثبات امتناع اللانهاية في الاسطوانة بان يفرض احد ضلعي
المثلث ما يوازي طول الاسطوانة والاخر ما يسعه عرضها فح نقول مجموع الضلعين الثلث هي بين الطول من
الضلع الغير المتناهي الطول وايضا يلزم كونه محصورا بين حاصرين وذلك لان فرض كون احد اضلاع المثلث
غير متناه او فرض كون الغير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين متناقضين بل شبهة الثالث برهان



ومن بيانا ما ... الابعاد الغير المتناهية ... الضلع الثالث والنقطة ... الغير المتناهية المفروضة ... الضلع الاخر الغير المتناهي ... الضلع الغير المتناهي ... المجتمعة ... [illegible] ... البرهان ... قال انه ... لا الى غير النهاية ... الضلع ... الابعاد والاجزاء المفروضة ... [illegible] ... البرهان ... جميع الجهات ... لا نهاية ... التحقيق لانه وقف برهان السلمي ... [illegible]



السامتة وتقريره انا اذا فرضنا كرة مزج من مركزها خط غير متناه موازيا لخط غير متناه بحيث وكذلك الكرة عن الموازاة
الى المسامتة فكانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في الخط الغير متناه محال
لان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بحركة وبزاوية حادة فرضنا في المركز
والزاوية والحركة قابلتان للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منهما قبل المسامتة بكلها وهي مع
نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فاما ان لها ثبات او هو ضروري البطلان او ثبت الفوقانية
دون الفوقانية فيلزم الطفرة او ثبات الفوقانية قبل التحتانية فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون
اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك
القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون
بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة لم تكن اولا وايضا هذه الدلالة يتوقف على
انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد ولانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر
العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة يحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بكل الزاوية
مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى وقد انقسمت
الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية في طرف القطر فيكون طرف القطر
ممتدا الى غير النهاية وايضا لا شك ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون
لك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة
مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة تحرك مطلقا لان الحركة الى
نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة
على حركات غير متناهية وانه محال قلنا اما الاعتراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدمات لا على
منع الملازمة فانه غير موجه حيث استدللنا عليها بان المسامتة ما كانت ثم حدثت واذا حمل على المعارضة
فالجواب عنها اولا بالنقض لجريان قياس مستثنائي ينتج نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح منه الاستدلال
على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم ثم يا على بان هذا لا ينفي الملازمة لان اللزوم للمحال جائز
ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة
فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال فيبطل الاعتراض بالكلية

واما ثانيا فلو اجاب عنه ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة والاجزاء الوهمية البحتة مما لا باس به لكن نقول المسامتة مع
النقطة المفروضة فيما هو موجود وبعد طرف قطر العالم لا يوجد خلاء ولا ملاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا
الا مثل فرض النقطة في المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف والحاصل ان الحكم بوجود نقطة
المسامتة في الخط وان كان وهميا لكنه لما كان مطابقا لما في نفس الامر يصح ذلك الحكم الا انه بخلاف الحكم بوجود نقطة
المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا فلا يصح ذلك الحكم فلا يجزم بعدم تناهي الابعاد في
نفس الامر واما الجواب عن اثبات هذا ان انقسام الحركة والزاوية وان كان بالقوة لا بالفعل لكن الحكم بها مطابق لما في
نفس الامر وبذلك يسقط منع كون المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة بكلها مع نقطة مفروضة وكون هذا
الانقسام مفروضا بحسب [illegible] واقع بالفعل لم يجزم اشتمال حركة القطر على قوس من الدائرة ولا اشتمال الحركة وقطع [illegible]
الثابتة على [illegible] وجود نقطة المسامتة لما كان في الوهم [illegible] ان يحصل شيئا او جزءا [illegible] ان نفرض
نقطة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وان كان ممكنا لكنه لا يمكن ان يتعين نقطة في الوهم لاوليته
اذ كل نقطة تفرض اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها في الخط الغير المتناهي بخلاف المتناهي فان النقطة التي بها [illegible]
الخط في الخارج [illegible] في الوهم [illegible] لكونها اول نقطة المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها فرضا صحيحا [illegible] ان
بهذه الجهة [illegible] لان المسامتة المذكورة هي مسامتة الخط مع الخط [illegible] قبل الحادث في نفس [illegible] الزمان الذي
قد عرفت [illegible] زمان اول ازمنة وجودها [illegible] لكون المسامتة [illegible] سابق [illegible]
سابق عليه [illegible] كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وكذلك الانات المفروضة
فيه [illegible] لا يقف عند حد [illegible] المتوهمة فيه [illegible] الواحدة [illegible] نقطة [illegible] تعين
نقطة اول [illegible] الوهم عنده والسر في ذلك [illegible] كون الخطين [illegible] الموازاة
فما دام [illegible] ينتقل الخط المذكور من الموازاة الى المسامتة في كل آن من الانات المفروضة في زمان هذه الحركة
[illegible] طرف بعيد [illegible] من الخط المذكور انه سامت بخط الاخر [illegible] ولهذا [illegible] بين الخطين [illegible]
ولعل [illegible] لم يتعرض [illegible] قد [illegible] من هذه الجهة واول من تصرف فيها صاحب [illegible] خلاصة
منها برهان التخلص وتقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر كرة [illegible] خطا آخر غير متناه ثم نفرض حركة
الكرة الى الموازاة فلا بد ان يتخلص احد الخطين من الاخر [illegible] الموازاة [illegible] الا بنقطة هي طرف احد الخطين
وقد عرفت [illegible] بعين ما [illegible] ويرد عليه منع امكان الحركة على الغير المتناهي [illegible] الامتناع [illegible] برهان



المسامتة ما فطروا [illegible] وتبعوا صاحب المطارحات فلو وجد له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة [illegible]
ثم اعترف به صاحب المحاكمات فقال ونحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه
ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة
ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط
الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة
يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة القطر قطعا
والمسامتة ببعض تلك الزاوية وببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضنا آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر
نقطة المسامتة وهو [illegible] واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فليسم هذا برهان الموازاة [illegible] ويرد عليه
ما اورد على برهان المسامتة **المسألة الثانية** في تماثل الاجسام وتخالفها اعلم ان المتكلمين القائلين بتركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى ذهبوا الى ان الاجسام كلها متماثلة متحدة في تمام الحقيقة فالنار كالماء والفلك
كالعنصر في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بعوارض لازمة او مفارقة لا بامور مقومة ذاتية وخالفهم
النظام في ذلك فقال بتخالفها وزعموا ان هذا اصل ينبني عليه اكثر قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من
احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لكون نسبة الموجب
الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء [illegible] جاز ما نقل من
المعجزات واحوال القيامة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام بعضها ببعض عند استوائها في الاعراض [illegible]
استوائها في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في الحجمية ولا معنى للجسم الا ما هو [illegible] لا يختلف باختلاف
الجميع وذهب الى هذا المذهب [illegible] الاجسام في تمام الماهية ونفى الصورة النوعية ابو البركات صاحب
[illegible] من الحكماء ولما كان هذا المذهب سخيفا جدا مستبعدا لما نسبه على العقلاء حمل مذهبهم في التماثل على
[illegible] في الحقيقة الجسمية لا في تمام الماهية وحمل مذهب النظام على المخالفة في الحقيقة الجسمية
فقال في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه
ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه تقسيم ضرورة كما في الجسم
الى القابل للابعاد والمشتمل [illegible] ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها [illegible]
ويجب تخالف الانواع [illegible] المعلوم [illegible] والى هذا اشار بقوله واتحاد الحد وانتفاء القسمة

يعتبر اتصافه بها بدل على **الوحدة** قال شارح المقاصد ومن افاضل الحكماء من توهم وبعض الناس فهم ان المراد بجميعها
الكل ذو مفهوم الجسم وان كانت هي ابعادا مختلفة ثم قال ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان المادة واحدة
حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول المنوعات كالحيوان كيف وهم يسمون نوع الجسم
جنس بعيد انتهى **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية زمانين والكرة لا تتجدد آنا فآنا كما قالت الاشاعرة في الاعراض خلافا للنظام
والبداهة بقولنا **والضرورة قضت ببقائها** قال شارح المقاصد يعني انا نعلم بالضرورة ان الكتاب والثياب
وبيوت شهدوا ان نباهي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان فغير العوارض والهيآت لا يبعد ان
يحس بحدوثها فيه يرد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض ثم قال وما ذكر في عدم
بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فنائها لما كان جاريا في الاجسام ايضا يسبق الى النظام تمام الدليل
صح فنائها فالزم انها لا تبقى زمانين وانها تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم بعضهم ان قول النظام
بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد عرفت ان مذهبه ليس ان
الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى وناشرح الفاضل
القوشجي نقلا من المعتمد ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر
حال البقاء فذهب الوهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المصنف على البقاء بمعنى الدوام
وامتناع الفناء ثم لا نعلم بل غاية امرها التفرق والانقسام كذا نقله شارح المقاصد ثم قال وانت خبير
بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد وكيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد انتهى **المسئلة الرابعة** في جواز
خلو الاجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة كما قال **ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة**
اي **الطعوم والمرئية** اي الاضواء والالوان **والمشمومة** اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه
الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس بها في ماديته بالنسبة الى ان الحس به من غير مانع يفضي الى النفي والا لادت
الى السفسطة ونقل عن الاشعري خلاف فيه ولا سفسطة **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام مرئية بذواتها ام لا
وعند الحكماء المرئي بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض لا بالذات
والمتكلمون على انها مرئية بذواتها كما قال **ويجوز رؤيتها بشرط اللون والضوء وهو**
**ضروري** **المسئلة السادسة** في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب اليه المليون وقد خالف فيه من اهل التوحيد الحكماء
ومن غيرهم الدهرية وهم جماعة منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه وهم قائلون بقدم ذلك حتى ظن انهم





لا ينكرون الصانع وادلته وكذا في المواقف الشريفة وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها
وصورها واعراضها من الضوء والشكل والاصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها الا انها ربما الا بحسب
الجنس بمعنى انها لم تزل منضمة اما وقد مادي مع ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا في تلك
الذوات التي لا موادها انها جسم او ليست بجسم ومع تقدير جسميتها انها العناصر الاربعة حيث انها اول
منها والبواقي حدثت منه بتلطيف وتكثيف السماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهره جزء الفلك
حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير عدم
الجسمية فقيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالثانية فحدثت
الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط
فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا في شرح المقاصد نقلا من كتب الامام ثم قال والظاهر
انها رموز واشارات على ما هو داب المتقدمين من الحكماء هذا والمصنف اشار الى مذهب المليين بقوله **والاجسام**
**كلها حادثة** اي مسبوقة بالعدم سبقا لا يجامع السابق المسبوق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم
وهو محل النزاع ويسمون المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق بهذا السبق عدما زمانيا كلاهما
بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا في الزمان كما صرح في
مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر في مفهوم القدم والحدوث الزمانيين عند جماهير المتكلمين غير
المحققين منهم يجيزون هذا العدم السابق امرا مستمرا لا يجب الوهم من قار الذات فغرضهم ان يقولوا بالزمان الموهوم
شبه القدم او الكثرة انما ترتبت على هذه الاوضاع وذلك ليس مما يلزم ان يسلم منهم الا [illegible] من ذلك مما يمكن
ان يكون [illegible] انما هو الامر [illegible] ستطلع على تحقيقه الامر وقد عرفت هناك ان المتكلمين يسمون
هذا النوع من السبق اذا لم يكن بسبب شيء كل من السابق والمسبوق في الزمان سبقا بالذات كما في سبق اجزاء
الزمان بعضها على بعض ويجوزون سبق عدم الحادث الزماني على وجوده من هذا النوع ويخصون السبق بالزمان بما كان بسبب
الوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى هو القدم الزماني واما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية
بالعدم سبقا يجامع السابق المسبوق ويقابله القدم الذاتي والعدم السابق بهذا السبق يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم
ماهية الممكن وليس يحمل الى الجاعل وقد عرفت هناك ان السبق على الوجود انما هو سبق بالماهية وقيل انه سبق بالطبع فكل
حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غير عكس وكل قديم بالذات قديم بالزمان من غير عكس فاما قديم بالزمان [illegible]

من العالم حادث بالذات وهم لا يكتفون بالحدوث الذاتي في اثبات الصانع لكون علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو
الامكان كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزماني من جهتين احديهما جهة اثبات الصانع لكون علة الحاجة
عندهم هو الحدوث الزماني والثانية جهة اثبات كون الصانع مختارا بالاختيار الذي هو مرادهم كما ستعرف
وان الحكماء عندهم في هذه الجهة كالمعلم في جهته الى الحدوث الزماني انما هي من الجهة الثانية فقط وعمدة ما تمسكوا به على
حدوث الاجسام ما اورده المص بتقريره ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وما لا يخلو عن حادث فهو حادث فالاجسام
كلها حادثة اما الصغرى وهي التي اشار اليه بقوله **لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة**
فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض بالضرورة والاعراض كلها حادثة لعدم بقائها زمانين كما هو مذهب
الاشعري والاظهر لكن هذا مبني على عدم بقاء العرض زمانين ثابتا امر من المعلم من هذا الوجه وثانيهما ان الجسم لا يخلو عن
حركة وسكون لان كل جسم فله موضع ووضع فان كان منتقلا من احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل جزئي
من جزئيات الحركة والسكون حادث لان الزمان معتبر في مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة الى اجزاء غير مجتمعة
كل منها زمان فيكون كل منهما كذلك فكل حركة مثلا قابل للقسمة الى اجزاء كل منها حركة فكل حركة مسبوقة بالحركة
اخرى او السكون وكل منها واقع في زمان سابق على زمان هذه الحركة وكذا كل سكون مسبوق بالسكون الاخر
او الحركة على الصفة المذكورة والى هذا الوجه اشار بقوله **فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما**
له جزئيات جزئياتها متناهية ماهي من جزئيات متناهية **حادث** لكونه كذا لكونه مسبوقا بالاخر
بجزئيه اما من نوعه او من مقابله ولذا قال **وهو** اي حدوث كل منها **ظاهر** وهذا وبل الحجة على ارادة
حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فان هذا هو الظاهر لا حدوث حقيقة الحركة والسكون كيف
ولو كان كذلك لم يحتج الى التمسك بتناهي الجزئيات واثباته الذي هو المؤنة العظمى في هذه المسئلة ببرهان التطبيق
وغيره كما قال **واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر**
في مبحث ابطال التسلسل وقد عرفت هناك عدم كفايته في هذا المتنازع من اللانهاية وقال الدواني في نقد المحصل الدليل
الذي يعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها
في جانب الماضي فزور وا لا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاول قالوا في وجوب تناهي الحوادث
الماضية انه لما كان كل منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف حكم الاحاد ثم قالوا
الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى



اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من الآن
متصلة ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى
في التوهم بان يجعل المبتدئان واحدا وما في الذهاب الى الماضي متطابقان استحال تساويهما والا لكان وجود الحوادث
الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية
زائدة على المبتدأة من الآن لان ما ينقص من شيء وبين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان
يكون المبتدأة من السنة الماضية انقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب ولا يكون ذلك الا بانقطاعها
قبل انقطاع المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل
متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بحسب ارتسام المتطابقين فيه
وفيما لا يتناهى لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما
في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وليست الزيادة والنقصان انما تعرض
في الطرف الذي هو الاول الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع
وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق مع
ذلك يجب كون السابق اكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في ذلك الجانب
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا انتهى كلام نقد
المحصل فهذا الذي عول عليه المعلم فيه هو البرهان الذي استخرجه من برهان التطبيق وقد مر في مبحث التسلسل وقوله
المبتدأة من الآن نزعم ونحول الحادث الآني الذي ليس الا المسبوق المحض في الاعتبار لكن لا يخرجه فذكر من حيث
كل واحد منها سابق تارة ومن حيث هو بعينه لاحق وقد عرفت هناك ان هذا اما الفارق بين هذا البرهان
وبرهان التضايف الآتي بعده ونذكر ان هذا البرهان ايضا ليس مما يعول عليه في تناهي الحوادث لان تطابق
واحد بواحد ان لم يحتج الى توهم تطبيق لكن تطابق المجموع بالمجموع ليظهر زيادة احدهما على الآخر محتاج الى توهم
**ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما**
**من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد** بعده هذا هو برهان التضايف

وايضاً كره في الملخص وتقريره ان كل واحد من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات او من حوادث
متعاقبة الى مالا نهاية لها متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف اما السابقية على ما بعده والمسبوقية على ما قبله
ما عدا المعلول الاخير والحادث اليومي فان كلاً منها مسبوق فقط وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان
بحيث يكون عدد واحد منهما مساوياً لعدد الآخر فلو فرضنا السلسلة من جانب الآخر يجب ان يكون عدد المسبوق
من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق وهو خلاف وجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع
وعدد السابق فيحصل هناك سابق فقط لا يكون مسبوقاً بشيء ويحصل التكافؤ فيجب انقطاع الزائد ايضاً
وعدد المسبوق اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة وهو المطلوب اقول
هذا البرهان يفيد الاجرى في اثبات تناهي الحوادث المتعاقبة ايضاً الا ان ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضايفين
يتوقف على حصول تلك الاعداد … الوهم حيث لا احتياج لهما الى الوجود ودون ذلك خرط القتاد واما ثانياً فلانه ان اريد
ان الحادث اليومي مسبوق فقط اي ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود فلا نسلم انه مسبوق فقط بهذا
بهذا المعنى وان اريد معاً انه سابق ليفيد على الحادث الذي … بعده كما انه مسبوق بالحادث … قبله بهذا واما الكبرى
فضرورية على ما اشار اليه بقوله والضرورة قاضية بحدوث ما لا ينفك من الحوادث
واللازم انفكاكه منها ايضاً فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال بقاء الاعراض
الا بها اي بالاجسام ثبت حدوثها ايضاً فثبت حدوث العالم بجميع اجزائه بل العالم مطلقاً بعدم
ثبوت المجردات العقلية ولحدوث النفوس الناطقة كما سيأتي جميعاً ولما اقام الحجة على الحدوث اراد ان يشير الى
الجواب عن بعض شبه القوم على القدم التي اوردها في اربع شبه … على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
المتقدر بالزمان الوهمي على ما مر من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان حادثاً فرضنا وقت هو جزء من الزمان
الوهمي مسبوق باجزاء وهمية على ما هو مذهبكم مع ان نسبة جميع الاجزاء الى ايجاده … فيلزم التخصيص
بلا مخصص وهو ممتنع بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل اختص الحدوث بوقته المفروض
اذ لا وقت قبله … موجوداً … ان الحدوث …
لا يجوز ان يكون … الا لغاية مرجحة فيلزم استكماله بالغير وهو خلاف كونه واجب الوجود
كما سيأتي بل يجب ان يكون موجباً في اثره قديم لامتناع التخلف كما مر والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يفعل الا
لغاية مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان

الممتنع



الممتنع عنده هو الترجح بلا مرجح دون الترجيح بلا مرجح ولو سلم فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته حتى يلزم استكماله بالغير بل
ذاته هي غاية الغايات كما عند المحققين ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم استكماله
بالغير وهو عند المعتزلة فان افعاله تعالى عندهم معللة باغراض راجعة الى العباد كما سيجيء تفاصيل جميع ذلك
ولو سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي هو مذهب الحكماء كما سيأتي فلا نسلم لزوم قدم الاثر والتخلف انما يلزم لو كان
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المتقدر بل يمكن في زمن حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمعنى المسبوقية
بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالث ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة ان كانت حادثة احتاجت
الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث الا من مادة وهكذا فيتسلسل وهو باطل فهي قديمة وقد ثبت في موضعه امتناع
انفكاكها عن الصورة والمادة مع صورة ما هي الجسم وهو المطلوب والجواب ان المادة منتفية عندنا كما مر
ولو سلم فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم من امتناع الحدوث الا من مادة انما يتم في الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
الزماني كما في الحوادث اليومية واما في الحدوث بمعنى الشامل فيه وهو المسبوقية بالعدم المطلق كما مر فلا
الرابعة شبه قدم الزماني وهو ان الزمان لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل معها
البعد وكل قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وهو زمان عدمه وهو خلف والجواب
ما مر من ان القبلية المذكورة لا تستدعي زماناً كما في قبلية اجزاء الزمان بقياس بعضها الى بعض
فان قلت فعلى ما ذكرت لم يثبت الا حدوث العالم ولا قدمه قلت نعم الحق انه لا برهان معقولاً على شيء منهما وكل
جائز فيه ما لا يمكن من الاصول ونقل عن ارسطو ان المسئلة قد تكون جدلية يكون طرفيها لفقدان البرهان على شيء
من طرفيها وعد من ذلك مسئلة العالم حادث ام ازلي لكن ذلك لا يضرنا لان اعتقاد الحدوث انما حصل بالاجماع
وخبر الصادق وهو ذلك كاف لان المسئلة ليست من الاصول التي ما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان الامكان
كاف في اثبات الصانع كما مر والاختيار الذي يقول به الحكماء من كون الصانع عالماً وحكمة وقدرة وارادة
كاف في ثبوت النبوة فلا حاجة فيه الى الاختيار بالمعنى الذي يتوقف اثباته على الحدوث كما سيأتي بل يلزم الدور
وهذا الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير المجامع للوجود واما كون ذلك العدم
واقعاً في الزمان او متقدراً كالزمان فقد عرفت انه من اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب الشرائع فان
قلت الليس السابق الغير المجامع للمسبوقية يجب ان يكون اما نفس الزمان او مقارناً له وذلك … عدم
الاجتماع انما هو كون الشيء امراً منقضياً … لذاته لعدم المذكور يجب ان يكون جزءاً من هذا الامر المتقضي

او مقارنا لجزء منه قلت كون الآن طرفا هو ذلك ليستلزم الانقسام حتى يكون بين بل يكون [illegible] طرفا ونهاية لهذا الامر
المنقضي صحيح لعدم الاجتماع ليفيد العدم المذكور لكن فانه عبارة عن انتهاء الزمان فهو طرف له ان الامر في
سائر الاطراف كذلك فان النقطة انما هي نهاية الخط وعدم له والخط نهاية السطح وعدم له وكذا السطح للجسم الا ان
هذه الاطراف هي معه لذي الاطراف في الوجود ولكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان فانه غير مجامع
معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد في عدم الاجتماع ما هو جزء له مع جزء آخر منه ولذا قال الشيخ
في الشفاء ان الزمان لو كان له آن الطرف لكان له بعد ذلك الآن عدم وكان لا يجامع وجوده فكان
هناك زمان فجوابه انا لا نم انه يلزم ان يكون الزمان بعد ذلك الآن عدم وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد
وهو غير مسلم كيف والمفروض انتهاء الزمان الذي هو مناط القبلية والبعدية بهذا الآن بل عدم الزمان انما هو
نفس هذا الطرف او مقارن له لا انه بعده نظير ذلك انتهاء الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه ووراءه
خلا ولا ملاء ونحو ذلك لانه ليس هناك فوق ووراء ليمكن ان يكون خاليا او مملوا ولا ان هناك وراء وفوقا
لكنه ليس بمملو ولا خال والا لزم ارتفاع المتقابلين ولهذا قيل ان للزمان اسوة حسنة بالمكان فمعنى كون وجود
العالم مسبوقا بالعدم هو انتهاء زمان وجوده الى عدم هو انتهاؤه وطرفه لا انه بعده ولعمري ان هذا هو اقصى
ما يمكن ان يحتاج به [illegible] في تصحيح الحدوث الزماني للعالم ولا قوة الا بالله العلي العظيم **الفصل**
**الرابع في الجواهر المجردة** وفيه مسائل **الاولى** في تزييف ما قالوا في اثبات العقل وهو ما قال **اما**
**العقل** [illegible] انه عقل ونفس اما العقل **فلم يثبت دليل على امتناعه** وما قيل لو وجد [illegible]
الباري تعالى في التجرد ولزم تركيب الباري مما به الاشتراك وما به الامتياز فغير ملتفت اليه لظهور فساده لان
المشاركة في العوارض [illegible] لا يستلزم التركيب **في ادلة وجوده مدخولة** استدلوا
على وجود العقل بوجوه قد زيفها المصنف الاول ان الصادر الاول لما وجب ان يكون واسطة في ايجاد غيره
وجب ان يكون مؤثرا مستقلا بالوجود والتأثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة والصورة
فلا يجوز صدوره اولا من الواحد الحقيقي ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مشروطا في التأثير بالمادة
منه ولا عرضا لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتأخر عنه [illegible] التقرير ولا مادة لانتفاء صلاحية التأثير
هنا لكونها قابلة محضة فيجب ان يكون عقلا حيث لا مانع فيه وهو المطلوب وهذا معنى قوله **كقولهم الواحد**
**لا يصدر عنه امران** اشارة الى نفي كون المعلول الاول جسما **ولا سبق المشروط بالآلات**

الرابع منه



الى ما هو متأخر عنه **في تأثيره** اشارة الى نفي كونه صورة او نفسا **او وجوده** عطف على تأثيره [illegible]
الى نفي كونه عرضا **ولما انتفت صلاحية التأثير عنه** عطف على الشروط اشارة الى نفي كونه
مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه بقوله **لان المؤثر مختار** فلعل يكون هذا الوجه موقوفا على امتناع
صدور الكثير انما هو من الواحد الذي هو غير مختار بالاختيار كالواجب عند الحكماء و
اما من المختار بالاختيار الزائد كالواجب عند المتكلمين فغير ممتنع لانه ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المراد في
المسئلة كما مر هناك وهذا على تقدير تسليم كون الجسم مركبا وهو ممنوع عند المص كما مر الثاني ان الافلاك متحركة
على الاستدارة والدوام اما الاول فلما مر واما الثاني فلكونها حافظة للزمان الذي لا نهاية له [illegible] كما مر
في شبهة الزمان وسياتي انه مقدار غير قار فيجب ان يكون محله هيئة غير قارة هي الحركة ولا حركة تحتمل الدوام سوى
حركة الفلك لكونه مصونا من الفساد كما مر فمحل الزمان وحافظه هذا وان كان مختصا بواحد من الافلاك
وهو الفلك الاعظم لكن جميع الافلاك كذلك بالحدس ومع كونها مستديرة لا يمكن ان تكون طبيعية لان الحركة
المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع بل هي ارادية لان الارادة لما
ذلك والحركة الارادية يكون لغاية لامتناع [illegible] ولا يجوز ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لما
غيرها وهو المراد بالغاية وهي اما حسية او عقلية والحسية اما جذب ملائم شهوية او دفع منافر غضبية وهما
مختصان بالاجسام القابلة [illegible] المنافرة [illegible] الكائنات الحيوانات
والافلاك ليست كذلك فليست حركتها الى لذيذ او غضب على الموجود في الحيوانات مشابهة فالحركة فانها في
العقلية [illegible] من حصول العلم ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه [illegible]
وهو العشق فيكون تلك الغاية امرا معشوقا [illegible] ويكون اما شيئا يحصل الذات او شيئا يحصل الذات
فان لم يكن يحصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب عبثا [illegible] المحصل بالحركة يكون
اينا او وضعا او كيفا او كما او ما [illegible] من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان
شيئا يحصل الذات فالحركة لا تتوجه الى حصول ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحالة حالا من المعشوق كما
او مزاولة او لا [illegible] فصلت بالحركة وح يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك
الحالة حالا منه وح يجب ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الحركة
من الحركة فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حالا والقسم الاول امتنع ان يكون [illegible]

شبه بمحصل الذات محصلا بالحركة الخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب انقطاع الحركة والطلب
عند حصوله وان لم يحصل ابدا ولكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال وهو ح من التصور العقلي المحض فاذن الشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال
يريد المتحرك نيل الشبه به فم الخ اما ان يكون تحركه لنيل شبه ليستقر لكمال ما قد يوجد فيه شبيها لكمال المعشوق
وهو ح والازم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال واما ان يكون لنيل شبه لا يستقر بل يستبقى نوعه بالتعاقب
فيكون متشبها بموجود كامل هو فوقه وتحرك منه او لا تشبه بمن هو فوق مرتبته او اراد دون منه والوجوب كونه
متعدد الكون حركات الافلاك مختلفة لا يمكن ان يكون هو واجب الوجود والذي لا يمكن تعدده كما سياتي
بل يجب فيثبت تعدد العقول ايضا ويكون التشبه بها هو الاستفاضة منها والافاضة على السافل لا لكونها افاضة
على السافل بل لكونها تشبها بالعالي بالغرض حاله بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله وكقولهم استفادة
الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا اى وقتا ما او قوة
اى غير حاصل اصلا مع امكانه فان امكان الحصول حصوله بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال ابدا او
يلزمه محال لو توقف على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث اثبت حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر
اذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار الا من ذهب
الى كون الزمان امرا موهوما محضا وفيه ما فيه وهو على حصر اقسام الطلب فيما ذكره ممنوع لاحتمال ان يكون
طلب المحسوس او غير المعروف او التشبه به مع المنازعة في امتناع طلب المحال ولا يخفى على المتامل ما في هذا
من تقرير الدليل ضعف بهذين الوجهين اما الاول فلان حصر الطلب في الحسي والعقلي حصر في متقابلين لان المراد
منهما اما الجزئي والكلي واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك به واما حصر الحسي في الجذب والدفع فلان كل متصور جزئي
لا يكون جذب ملائم او دفع منافر عند المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة واما الثاني فمنع امتناع طلب
المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة من ارادة كلية يتصور بها الجوهر العاقل المجرد من الحواشي المادية في عالم
الظهور الثالث ان علة الاجسام لا يجوز ان يكون واجب الوجود وحده واسطة ما والا لكان بعض الاجسام بعضها علة
لبعض اما بواسطة تقريره ليستند الى مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل
بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة من الحركة



الجسمانية انما يصدر بمشاركة الوضع لما عرفت من حيث العقل فلا يمكن ان يكون فاعلة ما لا وضع له الثالثة ان
فاعل الجسم يكون فاعلا لجزئيه المادة والصورة لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا تمهدت هذه
المقدمات فنقول لو صدر جسم من جسم لزم ان يكون القوة الجسمانية من صورة الجسم الفاعل مؤثرة في الاشخاص
لزم هو كل واحد من الهيولى والصورة اللتين هما جزءا الجسم الصادر وهو ح واما خامسا وهو ان يكون الاجسام
المحيطة بعضها علة لبعض فاما ان يكون المحوى علة للحاوى وهو ح فان الاولى اسبق الى الفعل الاقوى والاضعف
واما ان يكون الحاوى علة للمحوى وهو ايضا ح لما تقرر وليستند الى مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة
موجودة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن لشيء صاحبه لم يوجد في الخارج ونانيها
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة
فان الجزائي مع وجود العلة كان خارجا على الامكان لانه لم يجب بعد ولم يوجد ولان من شانه ان يجب فهو ممكن
وثالثها ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعية المصاحبة الاتفاقية بل بمعية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر
فانهما لا يتنافيان في الوجوب والامكان لان تحقق احدهما حينئذ يقتضي امكان الانفكاك وبعد تمهيدها نقول لو كان
الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا مع كان وجود المحوى اذا اجتمع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان ولكن
عدم الخلاء في داخل الحاوى لزم بالقياس الى وجود المحوى بحيث لا يمكن الانفكاك عنه فاذن يلزم ان يكون
هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف والى
هذا الوجه الخامس اشار بقوله وقولهم لا معية بين المتضائفين اى الحاوى والمحوى والا لامكن الممتنع
او علل الاقوى وهو الحاوى بالاضعف وهو المحوى وهذا الوجه ايضا مدخول لمنع الامتناع الذاتي اى لا نسلم
ان الخلاء ممتنع لذاته والا لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه من وجود المحوى
بالغير والا لامكن الانفكاك بينهما فالمراد من المنع هو المعنى اللغوي فالاشارة الى انه معارضة للمقدمة من امتناع
الخلاء بالذات لا المعنى العرفي لانه طلب الدليل وقد اقام الدليل عليه فيما سبق هذا وقال المعاصر في شرح الاشارات لدفع هذه
المعارضة بهذه العبارة واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذات ماهية مقتضية لامتناع وجوده بل
معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده لان تصور الخلاء هو نفس ما يتصور منه فان الحاوى من حيث هو خلاء لا يتصور
الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو خلاء ثم قال واذا تحقق هذا سقط ما قيل انه شك
وهو ان يقال لم لا يكون عدم الخلاء واجبا لذاته بنا في كونه ما معه من وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الخ

بوجود المعلول في هذا الفرض هو الذي يحصل المعلول بحيث يمكن ان يتصور معه خلاء حتى يحكم بوجوب وجوده بالنظر اليه لكن ذلك
ممتنع لاستلزامه بامتناع افادته وجود المعلول والحاصل ان المعلول يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للخلاء اما مع كونه معلولا للخلاء
فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره انتهى واقول فيه انه لما لم يتحقق وجوب المعلول في الفرض كونه معلولا للخلاء في مرتبة وجوب
الخلاء فيتصور هناك الفرق في مرتبة وجوب الخلاء خلاء في داخله لا خارجه وعدم ذلك الخلاء المتصور انما يجب في تحقق
مع وجوب وجود المعلول في داخلها في مرتبة متاخرة من تلك المرتبة ووجوب وجود المعلول ايضا انما يتصور في عدم
الخلاء المتصور في داخل الخلاء فهنا امر وجوب وجود المعلول بالخلاء وعدم وجوب تحقق عدم الخلاء المتصور في داخله معا في
التحقق ومتلازمان في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالذات واجبا بالغير لوجود
هذا المعلول فيكون متاخرا عن وجوب المعلول عن وجوب الخلاء مع كونه معلولا له ممتنعا بالذات لا امتناع كون الواجب بالذات
واجبا بالغير بالذات فمتى فرض الملازمة لا بين مطلق وجوب وجود المعلول وبين مطلق عدم الخلاء بل بين وجوب وجود
المعلول بالخلاء وبين عدم الخلاء المتصور في داخل المعلول اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض ثم استدل
بناء على ان كون المعلول معلولا للخلاء ممتنع بالذات فلو كان الحاصل ان المعلول يكون واجبا بغيره اي معناه ان وجوب
المعلول بالغير انما يتحقق في نفس الامر اذا لم يكن معلولا للخلاء ولا يخرج [illegible] مع عدم الخلاء والملازمة المدعاة
انما هي مع عدم الخلاء المتصور داخلا اذا فرض كونه معلولا للخلاء وهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالخلاء بحسب
الفرض والملازمة مبنية بحسب هذا الفرض وبين عدم الخلاء لا يستلزم الملازمة بين الواجب بالغير في نفس الامر وبين
الواجب بالذات ليلزم التناقض بينهما هذا واعلم ان الدلائل البرهانية والشواهد العرفانية على وجود الجواهر المجردة
المسماة بالعقول كثيرة ومن مارس احاديث الطاهرين عليهم السلام ورزق فهم رموزها واشاراتها لم يرتب في ذلك
وحسبك من ذلك تنبيها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام ما اورده بعض الاعاظم قدس سره في بعض تصانيفه انه سئل عن العالم
العلوي فقال صور عارية من المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقى
في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم فقد شابهت جواهر اوائل عللها
واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولي الله عن رسول الله عن الله والائمة في
ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققه المتكلمون لا القدم والاثبات الحدوث من طريق ذكره بعض الاكابر
عليها مستكشفا من ثبوتها ولا يلزم ذلك في تلك الطريقة ايضا لان تلك المجردات عند مثبتيها مرتبطة بالجسمانيات
كما ان الارتباط [illegible] منفكة عن [illegible] لا تقتضيها حدوث الجسمانيات [illegible]

التاسعة عشر المسئلة



في تحديد النفس ومقصود المصنف بالبحث ههنا هو النفس الانسانية الناطقة وان كانت الى رتبة من قسمة الجوهر اعم منها
لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايضا واسم النفس يطلق على ما هو اعم من المجردة فانه يطلق على بعض الصور الحالة
في المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ويقال لها مع الناطقة الانسانية
باسم النفس الارضية وصرح في الاشارات بان اطلاق النفس على الارضية والسماوية ليس بمعنى واحد بل بالاشتراك [illegible]
فالمعنى المشترك [illegible] كمال اول لجسم طبيعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية شاملة للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان تقول بعد قولنا جسم طبيعي الى ذو حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات
يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من الافاعيل الحيوية التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان تقول بعد قولنا جسم طبيعي
ذو ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام في بعض تلخيصه انه حكم
ان رئيس المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية بل مقول اسم النفس
عليها انما هو بالاشتراك اللفظي ثم قال ونحن نقول لا شك ان ها هنا اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك
وتتحرك بالارادة واخرى ليس كذلك وليس بجسميتها فلا بد ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك
المبادي مختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك واما انه لا يمكن تعريف النفس
بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك [illegible] فقد صرح الشيخ بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افاعيل الكل اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على
وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى
كلام المحاكم وتبعه في هذا النظر شارح المقاصد وهو ليس بشيء اما توجيه الاشتراك فلانا جعل اسم النفس لتلك المبادي
المختلفة انما يستلزم الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار مفهوم مشترك بين تلك المبادي وهو غير لازم واما النظر فلان الاشتراك
المعنى المذكور بين الثلاثة انما يستلزم كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى اسم النفس وكلام الشيخ
لا يدل على ذلك بل على خلافه فان ضمير نسميه راجع الى مدلول المعنى الموصولية فتدبر ثم الا تستنبهت تصحيح المرام
فاعلم ان المراد في هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هو نفس وترجيح هذا الاسم وبيان ان اطلاقه على تلك المبادي
باي معنى هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادي التي يطلق عليها هذا اللفظ بمعنى مشترك وان [illegible]
لاسم النفس قال الشيخ في الفن السادس من الطبيعيات الشفاء في النفس بهذه العبارة الفصل الاول في اثبات النفس

ونتكلم فيها من حيث هي نفس نقول أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم نتكلم فيما
يتبع ذلك فنقول إنا قد نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل
وليس ذلك لها لجسميتها فبقي أن يكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها والشيء الذي يصدر عنه هذه الأفاعيل
وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم
لهذا الشيء لا من حيث جوهره بل من حيث جهة إضافة ما أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل ونحن نطلب جوهره
والمقولة التي يقع فيها من بعد ولكنا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرناه وأثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما
ونحتاج أن نتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن نحقق ذاته ليعرف ماهيته كأنا قد عرفنا أن لشيء يتحرك محركا
ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ما هو فنقول إذا كانت الأشياء التي نرى أن النفس موجودة لها أجساما
وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء لها فهذا جزء من قوامها وأجزاء القوام كما علمت في
مواضع على قسمين جزء هو به يكون الشيء هو ما هو بالفعل وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة أي بمنزلة الموضوع
فإن كانت النفس من القسم الثاني ولا شك أن البدن من ذلك القسم فالحيوان أو النبات لا يتم حيوانا
ولا نباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا
فيه بل ينبغي أن يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا فإن كان جسما أيضا فالجسم
صورته ما قلنا فلا يكون من حيث هو جسم ذلك المبدأ بل يكون لأنه مبدأ من جهة تلك الصورة ثم قال فتبين
أن ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء للحيوان والنبات هو صورة أو كالصورة ثم شرع في بيان أن النفس لم
قيل إنها كمال ولم يقل إنها صورة أو قوة فقال فنقول الآن إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر
عنها من الأفعال قوة وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة
ويصح أن يقال لها بالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتي أو حيواني صورة ويصح أن يقال
لها بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا كمال لأن طبيعة الجنس يكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصلها طبيعة
الفصل منضافا إليها فإذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع ثم كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فإن
الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة فما كان من الكمال مفارق الذات
لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها
اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالجملة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس





إلى المادة صورة وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالا وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا وقوة محركة وإذا كان كذلك
فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها وذلك الشيء هو المادة لأنها صورة باعتبار
وجودها للمادة والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي منه يصدر الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع
فتبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس
من جميع وجوهها ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه وأيضا إذا قلنا إن النفس كمال فهو أولى من أن يقول
قوة لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب التحريك ومنها ما هي من باب الإحساس والإدراك
والإدراك بالحري أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل بل مبدأ قبول والتحريك بالحري أن يكون بما لها قوة هي مبدأ
فعل وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة عليه أولى من الآخر فإن قيل لها قوة وعني بها الأمران جميعا
كان ذلك باشتراك الاسم وإن اقتصر على أحد الوجهين عرض ما قلنا وشيء آخر وهو أنه لا يتضمن الدلالة على ذات
النفس من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية أن ذلك غير جيد ولا صواب ثم
قال فنقول إنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان وتفصيل فصلنا الكلام لم نكن بعد عرفنا النفس وماهيتها
بل عرفناها من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة
فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد الباني وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان ولذلك
صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة
بالمادة والحركة ثم قال إن الكمال على وجهين كمال أول وكمال ثان فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع
نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي يتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف والتمييز والروية والإحساس والحركة للإنسان فإن هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست أولية
فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء بالفعل بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء
بالفعل فالنفس كمال أول ولأن الكمال كمال الشيء فالنفس كمال
لشيء وهذا الشيء هو الجسم ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا المادي كما علمت وليس هذا الجسم الذي النفس كماله
كل جسم فإنها ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس
كمال نار ولا أرض بل هي في عالمنا كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها
في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو فالنفس التي نحدها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة

ثم اورد شكوكا على هذا الحد من جملتها ان لقائل ان يقول ان هذا الحد لا يعرف به النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات
وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحيوة لم ينفعكم ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو لا يليق بالنفس
وانتم تعنون بالحيوة التي في هذا الحد هذا وان عنيتم بالحيوة للنفس الفلكية من الادراك شيئا واقتصرتم على التحريك لغاية
ارادية اخرجتم النبات من جملة ما له نفس ثم قال في الجواب فنقول اما الاجرام السماوية فان فيها مذهبين مذهب
من يرى ان كل كوكب يجتمع مع عدة من كرة تقدر برت حركته جملة جسم كالحيوان الواحد فيكون حينئذ كل واحد من الكرات تتم
فعله بجزء ذوات حركة فيكون من هذه الآلات وهذا القول لا يستتر في كل الكرات ومذهب من يرى ان كل كرة فيها نفس
حيوة مفردة خصوصا ومن يرى ... وذلك الجسم واحد والنفس لا كثرة فيه فهؤلاء يجب ان يردوا ان اسم النفس اذا
وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانما يقع بالاشتراك وان هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للمركبات
وانه اذا احتيل حتى يشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج عن ذلك النبات من تلك الجهة على ان هذه الجملة
صعبة وذلك لان الحيوانات والفلك لا يشتركان في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا
يقع على وجود النفس لها العقل الهيولاني وليس هذا مما يصح هناك على ما نرى فان العقل هناك عقل بالفعل
والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات
على سبيل قبول التشبه والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك على ما نرى ان اجتهد فجعل النفس الا الله
لا هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج النبات من تلك الجهة
وهذا هو القول المحصل انتهى ما اوردناه من كلام الشفاء مع ادنى تخليص في بعض المواضع لازالة الخفاء واذا عرفت جميع
ما ذكرنا عرفت ان ما اشتمل عليه قوله واما النفس **فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة**
اي يكون من شانه ان يصدر عنه افعال من شانها ان يصدر عن ذوي الحيوة مطلقا اعم من جميعها او بعضها تعريف للنفس
الارضية الشاملة للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحد منها دون الصورة المعدنية لخروجها بقيد
آلي كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المقصود ليس تعريفها ... اليها من انه لا يجب الا من النفس الانسانية
وامثالها لعدم الانطباق على ان عنوان الفصل ... النفس الارضية ولعله انما فعل ذلك لكونه بصدد النفس الانسانية
ما اكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى التعريف ههنا فاذا عرف الجنس سهل تمييز الانواع بعضها
من بعض لظهور ان الافعال الصادرة بالآلات من الاحياء الارضيات على اقسام منه قسم يعم الاحياء ... جزءا
ما يفعل بالآلات كالتغذية والتنمية والتوليد وقسم يخص الحيوانات مع جميع انواعها كالحس والحركة الارادية وقسم يخصها





مختصا ببعض منها كالتعقل وما يصدر عنه الاخص يصدر عنه الاعم من غير عكس فما يصدر عنه الاخص النفس اي يصدر
عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر عنه التغذية والنمو دون التعقل
وهو نوع آخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اريد تعريف نوع من هذه الانواع الثلثة قيل في تعريف
النفس النباتية بعد قولنا آلي تغذى وتنمو وتولد فقط بدلا من قولنا ذي حيوة بالقوة وفي تعريف النفس الحيوانية
تغذى وتنمو وتحس وتتحرك فقط وفي تعريف النفس الانسانية تغذى وتنمو وتحس وتتحرك وتتعقل جميعا
فهذه القيود الثلثة قد تشتمل عليها قيد ذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود في الاول من جهة ما يتغذى
وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك فقط وفي الثالث من جهة ما يتعقل فقط لصح ايضا ويرجع
الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون مراد المص من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة
فيصير مختصا بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد ويصير التعريف تعريفا للنفس الانسانية
على ما هو المقصود ولا التقريب في شرح الاشارات على ما نقلنا ان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم
وهو الذي ذكرناه اولا لكن يجزم بهذا التوجيه الثاني واما توجيه اظهر استفادة من قوله واما النفس فهو كمال الخ
يدل على ان النفس الكلية من غير تخصيص وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فيشكل على التوجيهين لمكان النفوس
المجردة الفلكية اما على التوجيه الثاني فظ واما على الاول فلكلية ... فان النفس المجردة غير منحصرة في هذا المعرف بل
النفس الناطقة اللهم الا ان يكون المص غير قائل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة
فقط كما كان راي المتكلمين قبل الشيخين ثم ان فائدة قيد ذي حيوة بالقوة على ما يظهر من كلام الشفا هي الاحتراز
عن النفس السماوية عند من يرى كون الفلك حيا آليا فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل دائما
والا فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال
كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات
الصناعية كالتشكيلات في صنعة يفعل الانسان وقد يقال لجسم طبيعي آلي بتاخير طبيعي وهو انما غلط في النقل
واما مقصود به بعض الذي ذكرنا كذا نقل عنه شارح المقاصد ثم قال فظهر ان ما وقع من ان بعضهم جعل طبيعيا صفة
للكمال ليس معناه ان يرفع مع التاخير صفة للكمال والمحقق جعله صفة للجسم فانه في غاية القبح وكذا الرفع
اي صفة للكمال مع ذكر ذي حيوة صفة للجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي
صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم الى آخر كلام شارح المقاصد **المسئلة الثالثة** في بيان مغايرة

النفس الناطقة للمزاج وللجسمية الخاصة من البدن واجزائه والجسمية منزلة وهو الى المغايرة اهم من التجرد والسابق
في المسئلة الآتية واحتج على الاول وهو ما يدل على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي نفس بل من حيث هي صورة
نوعية مطلقا للمزاج بان المزاج واقع بين اضداد متداعية الى الانفكاك فيحتاج الى جابر جامع اياها وحافظ لها
على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم على المزاج فيكون متقدمة على المزاج وشرطا
لحصوله فكيف يكون نفسه والمتأخر بمرتبة وهي مغايرة لما هي شرط فيه وعليه اعتراض مشهور وهو انكم
قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها بسبب ما تجب امزجتها المختلفة فيجب الا من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور وههنا تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة للاسطقسات ومتقدمة على المزاج واول [illegible]
الانسان نفس واجاب الامام من ذلك بان الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل
[illegible] من كلام الشيخ [illegible] ان الجامع [illegible] الا ان [illegible] فقال كيف [illegible]
على ما ليس فان الجامع للاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين [illegible] الاجتماع او لا القوة المصورة لذلك البدن
ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين والجملة فان تلك المادة تتغير في تصرف الصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم يوجد النفس [illegible] حيث قال في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على النحو الذي يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام [illegible]
[illegible] ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج [illegible] الى ان [illegible]
[illegible] بادوات متجددة [illegible] ان كانت الصورة مدبرة [illegible] القوى [illegible] النفس التي [illegible]
[illegible] الآلات لها فكيف حدثت قبل حدوث النفس التي [illegible] وكيف [illegible] الآلة ليس من [illegible]
ان [illegible] من [illegible] الامام [illegible] الصورة [illegible] النفس الام [illegible]
[illegible] فيه تصوير اجزائه وتشكيلها [illegible] الات ليس [illegible] قال [illegible]
القواعد الحكمية التي افادها الشيخ [illegible] ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء [illegible]
ويفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة [illegible]
فيصير بتلك القوة [illegible] تلك القوة يكون صورة حافظة للمزاج [illegible] المعدنية ثم ان [illegible]





بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينميها ويكمل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لنفسه الاولى الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكمل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يكمل الاجل وقد شبهوا ذلك القوى في احوالها من مبدء حدوثها الى [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] من نار [illegible] فان الفحم [illegible] الحرارة [illegible] يستعد لان يتجمر [illegible]
يستعد لان يشتعل [illegible] بالنار [illegible] الحرارة [illegible] الفحم [illegible] الصورة الى [illegible]
الافعال النباتية [illegible] الافعال الحيوانية [illegible] كل ما [illegible]
من المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى [illegible] من النقصان الى حد ما من الكمال [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الاخيرة [illegible] مراتب نفس البدن المولود [illegible] من ذلك ان الجامع للاجزاء [illegible]
[illegible] هو نفس الابوين [illegible] والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن [illegible]
المزاج هو نفس المولود وقول الشيخ [illegible] بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع [illegible] بالاعتبار الاول [illegible]
[illegible] ان يكون الجامع [illegible] لان المزاج [illegible] هو نفس [illegible]
[illegible] النفس [illegible] هو الجواب عن الاعتراض المذكور [illegible] المزاج [illegible]
[illegible] النفس الابوين [illegible] الاجزاء [illegible] المزاج الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] ثم اذا وقع في الرحم يحصل له استعدادات تكتسبها هناك الصورة [illegible] للافعال النباتية
[illegible] التغذية والتنمية [illegible] يتوقف [illegible] هذه الصورة التي [illegible] النفس [illegible]
[illegible] عليه الصورة [illegible] للافعال [illegible] التغذية والتنمية والمزاج [illegible] التغذية والتنمية
[illegible] هذه الصورة التي [illegible] النفس [illegible] النفس الناطقة [illegible] التغذية
والتنمية [illegible] الكمال [illegible] المزاج [illegible] ان هذا الشخص [illegible] هذا المزاج [illegible]
[illegible] النفس الناطقة الى [illegible] الاجل فيكون [illegible] المزاج [illegible] صورة [illegible]
مع ذلك المزاج الذي [illegible] مقارن لها بالزمان [illegible] مزاج [illegible]
[illegible] هذا الجواب [illegible] المزاج الى [illegible]

الى الجزء النهاية والا لزم التسلسل فلا يرد ما قيل [illegible] ايضا يجوز توقف كل مزاج على نفس سابقة عليه ويتوقف
كل نفس على مزاج سابق عليه وهكذا الى غير النهاية بل [illegible] ان التحقيق على ما هو الظاهر من المذهب المذكور وصرح به المحقق
الشريف هو ان مادة بدن الانسان يخلع صورة ويلبس اخرى الى ان يستعد لتدبير النفس الناطقة له وتوهم بعضهم
من كون البدن الانساني مشتملا على صورة معدنية لحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس
حيوانية للحس والحركة ونفس ناطقة للتعقل والتدبير فان ذلك سخيف جدا وقال شارح المقاصد ان ذلك
مبني على ما تقدم من ان كل نفس سبب لاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي [illegible] المادة
وان البدن الانساني [illegible] ثم يتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان [illegible] اشهر
فان قيل بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية فعند تعلق النفس الناطقة المجردة لو خلع الصورة
الحيوانية ليلزم بقاء المادة بلا صورة محافظة لها فانه [illegible] متقومة ايا ما ضرورة امتناع كون المجرد صورة متقومة
للمادة وما قيل من ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية هي آلة لتصرفها في البدن كما سيأتي بعيد عن
التحقيق على انه على ذلك التقدير يلزم بعد تعلق الناطقة وقبل فيضان تلك الصورة [illegible] يلزم الاشكال بعينه
قلت لا برهان على امتناع كون المجرد صورة متقومة للمادة [illegible] انما الممتنع كون المجرد [illegible] بالمادة [illegible]
بعض [illegible] ان يكون المقوم [illegible] ما هو مقدم [illegible] ان النفس الناطقة صورة نوعية للمادة [illegible]
الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله **وللممانعة في الانفكاك** وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الانفكاك
فان المزاج ربما يقتضي الحركة الى جهة والنفس [illegible] تقتضي الحركة بان تقتضي السكون كالمشي على الارض او [illegible]
بان تقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصعود الى موضع عال والتمانع في الانفكاك يدل على مغايرة المقتضيين فان
الممانع للنفس في حركتها الى جهتها هو طبائع العناصر [illegible] المزاج [illegible] كيفية [illegible] تلك الطبائع [illegible]
ان تكافئها في الانفكاك **الوجه** الثالث ان المزاج يزول بحسب الاسنان كالطفولية والشباب والشيخوخة والنفس باقية
والبدن في الزائل والى [illegible] بقوله **ولبطلان احدهما مع بقاء الآخر** وقد تقرر هذا الوجه بان النفس [illegible]
عند بطلان المزاج لانه اذا ورد على البدن كيفية مضادة لمزاجه كما اذا غلب عليه برودة شديدة او حرارة شديدة
فانه يبطل بها الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان النفس
باقية بعينه لانها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية الاصلية
لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة [illegible] والا [illegible] بالانفعال [illegible] النفس [illegible]



يحصل بهذا التقرير [illegible] وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لحصل الادراك
بالمحسوس لان المزاج كيفية محسوسة [illegible] الا كيفية محسوسة [illegible] لم يحصل [illegible] وان كان كيفية
مضادة له [illegible] الى الثاني اعني مغايرة النفس للبدن واجزائه [illegible] وبجميعه
الى ما [illegible] بقوله **وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه** وهو اشارة الى ما قاله في الاشارات من قوله
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود
ذاتك ولا تثبت نفسك [illegible] ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب
ذاته عنه وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره [illegible] ان ذاتك قد خلقت او خلقت صحيحة العقل والهيئة وفرض
انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها وقال في الشفاء [illegible] ان كدية النفس بهذه العبارة وكتب
الشيخ في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير باشارة شديدة الموقع عند من له
قوة على ملاحظة الحق بنفسه [illegible] الى تثقيفه [illegible] عن المغالطات فنقول يجب ان يتوهم
[illegible] خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه
فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم تتلاقى ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا يشك
في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا
من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه في تلك الحالة ان
يتخيل يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت فاذن للمتنبه
سبيل الى ان يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج
ان يقرع عصاه انتهى كلام الشفاء فان قيل ان ذات الانسان عند هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية ولا يغفل
عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية ومن الاعراض والقوى الحالة فيها قلت لو كان المراد من الاجزاء الاصلية
هي الاعضاء المشكوكة من النطفة كما هو الظاهر فمعلوم ان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف هي الاعضاء الماخوذة في تعريف
بلا شبهة وان كان المراد منها هي الاجزاء التي لا يتغير [illegible] آخر فلا بد هنا [illegible] وكذلك [illegible]
الجواب من انه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بها [illegible] فغيه منع
الملازمة [illegible] على المتامل واشار الى الثالث وهي مغايرة النفس لجميعه المشتركة بقوله **وما يقع** [illegible]

ان الجسمية من حيث بها يشارك كل جزء من اجزاء الابدان والنفس من حيث يمتاز كل احد من غيره وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز بالضرورة فالنفس غير الجسمية فان قيل ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك مما لا يشتبه
على احد فكيف يجعل مسئلة وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع به الاشتراك فالمراد هو الجسمية
المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما لا يمكن ان يشتبه فتدبر واما قوله ولما يقع
التبدل فيه فاشارة الى الشبهة وتقريره ان البدن واجزاءه والجسمية دائمة التبدل بالتحلل والانتقاص
وكذا ما يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية بالضرورة وغير المتبدل غير المتبدل فالنفس
مغايرة لجميع تلك الامور وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع في الاجزاء الفضلية دون الاصلية التي تعلقها اي
النفس اولا بها فمنقوض بان المراد من الاجزاء الاصلية لو كان ما ذكر فممنوع وقوع التبدل فيها لا ينفع في
بعد من المحصلين والا فليس الغرض هنا اثبات مغايرة النفس لها واعلم ان الاستدلال بتبدل المحل على
تبدل الحال لو صح لزم ان لا يكون نفوس الحيوان او النبات ايضا صورا حالة فيها لما ضرورة بقاء الذات
بعينها ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد تلك النفوس واليه مال صاحب الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما
يصح فيما لو كان الحال عرضا واما اذا كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان يكون المادة متغيرة على الوجه الا ان يجز
ان تبدل ولا يلزم منه تبدل الصورة وهذا لا يضر بمقصود المص اذ الغرض كون النفس صورة مادية ليس بمقصود
في هذه المسئلة كما اشرنا اليه مرة فلا ينتقض بهذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات **المسئلة الرابعة** في تجرد
النفس انما طلقوا انها ليست بجسم ولا قائمة في جسم ومادة اصلا واعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس
اشد اختلاف فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة
والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاج الخاص
به وقيل جزء لا يتجزى في القلب كثير من المتكلمين على انه الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وكان هذا
مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة الى غير ذلك وذهب جمهورهم على انها جسم
مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها
سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتبدل ولا يتطرق اليه الخلل لتقاذفه في الاعضاء حيوة واشغاله
منها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرائين
الى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختار المحققين

من الفلاسفة



من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد مفارق في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا
هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في تجويف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع
البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي سيأتي ذكرها وتمسك العقلاء بوجوه من قبل الاجسام
بوجوه **الاول** ان المدرك للكليات هي النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكليات على الجزئيات كقولنا
هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما فالمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق
على انها لا تجد لها نفوس مجردة ولما علم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته فان قيل
يلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما كون محل احساسها القوى والاعضاء واحساسات النفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت فكل من حساسات سائر الحيوانات ايضا فانما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة تلك الاعضاء
والقوى لان النفس تلك القوى والاعضاء ولا يلزم من كون نفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية الحيوانية مدركا ان يكون
كل قوة منطبعة وان لم يكن صورة نوعية ليظهر كما قيد به **الثاني** ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا ونحو
النفس يتصف بانه ههنا وهناك وقائم وقاعد وماش وواقف الى غير ذلك من خواص الاجسام ولا يتصف بها الا جسم
جسم وقريب من ذلك ما يقال ان البدن يدرك بعضها ادراكات المشار اليه بانا هي النفس مثل ادراك
حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن
امتنع ان يكون متصفا بعين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به
الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فيوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وادراك المحسوسات
عندهما بمحل النفس الاعضاء والقوى لا بنفس بواسطتها فان المراد به البدن لذلك العلة فلا يلزم الغفلة وعدم
الفرق بين المشار اليه بانا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام لا يلزم كون النفس في غاية الغفلة **الثالث** انها لو كانت
مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم يتعلق ببدن دون اخر ومع تقدير التعلق جاز ان ينتقل من
بدن الى بدن اخر ودوام يمنع القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانه لا يلزم ان نسبتها الى الكل على
السواء بل كل احد لا ينبغي بمزاجه واعتداله الا نفسا بحسب استعداده وهو الحاصل باعتداله **الرابع** ان
المشهور الظاهر من الكتاب والسنة يدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول
في النار وعرضها عليها كما شرف حول الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك وللعلماء

في اجتماع المتنافيين لكونها على طريق التمثيل ولهذا تشكك افلاطون في تجرد النفوس مع انه منهم ان مغايرتها البدن
بعيد ذلك كذا في شرح المقاصد واختار المولى صاحب المحققين فقال **وهي مجردا جوهرا** اما جوهريتها فلانها
من مجردة قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها فاستدل عليه بوجوه سبعة **الاول** ما اشار اليه
بقوله **لتجرد عارضها** اي عارض النفس الناطقة وهو الصورة المعقولة المنطبعة فيها وتقريره بعد ما تقرر
في موضعه وتقدم في بحث الوجود الذهني وسياتي في بحث الاعراض من ان التعقل انما هو بانطباع صورة مجردة
من الوجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية ومغايرة في اللوازم الخارجية في العاقل لا بقيامها بذاتها والا لما كانت
النفس ايا ما في مجرد آخر هو ما قال الشيخ في الشفا ان القوة العقلية هي ذو تجرد المعقولات عن الكم المحدود
والاين والوضع وسائر ما قيل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة من الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس
الى الشيء الماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الآخذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة من الوضع هل هو في الوجود
الخارجي او في الوجود المتصور في جوهر العاقل ومحال ان يقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان يقول انها انما
مفارقة الوضع والاين عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة
او تجزي وانقسام الى آخر ما قاله وحاصله ان هذا المعنى فلا يمكن ان يكون حالا في جسم الخ لامتناع كون المحل مقارنا
للوضع واللوازم مع تجرد الحال عنه بالضرورة فلا معنى للاعتراض هنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير
التسليم بمنع وجوب المساواة في تمام الماهية والاتيان بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة
ما يحل فيها لها او على تقدير التسليم بمنع منافاة اتصاف الصورة العقلية بهذه العوارض من قبل محلها لتجردها منها بحسب ذاتها
**الثاني** ما اشار اليه بقوله **وعدم انقسامها** بتذكير الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرح العلامة او تانيثه وارجاعه
الى النفس على ما رجحه البعض وتبعه الشيخ والاول اظهر فان المعارف والمطابق لما في الشفا هو الاستدلال
بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم انقسام النفس على تجردها اما تقريره
على الاول فهو ان الصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان هنا صورا عقلية لا تنقسم اصلا كواجب الوجود والوحدة
والنقطة فان هنا معقولات هي البسائط المعقولات وهي مبادئ التركيب في سائر المعقولات اذ لا بد في كل كثرة من
الانتهاء الى وحدة كما مر بل نقول ان الصورة العقلية مطلقا لا يجوز ان ينقسم انقسام الجسم الخ اي الا الى اجزاء
متباينة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة يلزم ان يكون الكل عين الجزء ولان المجتمع من الاجزاء المتشابهة
يكون من طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء الا اذا كان الكل حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار



[illegible]



والعدد لا من جهة الصورة الطبيعية ومع كون الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما فليس صورة خيالية لا عقلية فتعين
بذلك الشيخ في الشفا فلا يجوز ان يكون الصورة العقلية من حيث هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتشابهة وان كانت
اجزاؤها غير متشابهة يكون اجزاء الحد اعني الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس والفصول الطبيعية الغير
متناهية بالفعل وقد ثبت استحالته في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما يلزم
من الانقسام الحال في الجسم بانقسام الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام وجب ان لا يكون محلها
جسما او جسمانيا لان ما يحل جسما فلا بد ان يكون منه شيئا غير منقسم او شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم
هو طرف نقطي محض والنقطة هي نهاية ما لا تتميز لها من الخط في الوضع او من المقدار الذي هو منتهى اليها تميزا
يكون به النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا ينفرد بذاتها
وانما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو
طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض ولو كانت النقطة منفردة يقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات
فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت منه وجهة مخالفة لها مقابلة فيكون مع انفصالها
من الخط لها طرفا الخط المنفصل منها نهاية له غير طرفها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي
هذه النقطة واحد ويؤدي ذلك الى ان يكون النقط متتالية غير متناهية وقد بان استحالته فقد بطل اذن ان يكون محل
من الجسم شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما فيعرض لها ان يكون منقسمة بالضرورة لان الحال
في المنقسم من حيث هو منقسم منقسم انتهى هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفا واعلم ان تمام هذا الدليل متوقف على
مقدمة هي كون اعتبار اجزاء ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما لا يختلف القوى الجسمانية
مثل قوة الابصار الواحدة وهذه المقدمة مبنية بنفسها عند من يعتبر امر القوة العقلية وذلك التوقف لانه لولا
هذه المقدمة لانتقض هذا الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا لان العداوة المدركة
غير قابلة للانقسامات المذكورة فيه وكذا نفس مرتبة من المعاني الجزئية فيلزم ان يكون القوة الوهمية مجردة وهو خلاف
ما تقرر عندهم فاذا اعتبرناها يندفع النقض لان حاصل الدليل ح ان الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء
المتشابهة ولا الى الاجزاء المختلفة بالماهية ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركية فتقبيه بخلاف اجزاء
موضعها بالكثرة والقلة بخلاف الصورة التي حاصلة في القوى الجسمانية فانها يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة والمختلفة
بالشدة فالقوة العقلية ليست بجسمانية بل مجردة ومع هذا يندفع اعتراض آخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء في تغاير

تبدل الصورة العقلية لا لانقسام لان نسبة المختلفة بالجهة اى الاجناس والفصول لو ازان يكون اجزاء ما مختلفة
بالنسبة اعنى الادراك المختلفة بالشدة والضعف بالجهة بان يكون اجزاء محله متحد من الاجناس والفصول لا يلزم عدم
تناهى الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقرير الوجه الثانى فهو ان النفس الناطقة غير منقسمة ولذا قال الشيخ
من الماديات بمنقسمة فالنفس الناطقة ليست بمادية اما الصغرى فلان الصورة العقلية التى هى حالة فيها غير منقسمة
فيجب ان يكون محلها غير منقسم لما ذكرنا واما الكبرى فالمراد منها انه لا شىء من الماديات التى يمكن ان يكون بنفسه شىء سبيل
الاستقلال بغير منقسم فلان كل مادى فهو منقسم سوى الطرف كالنقطة الذى لا يمكن ان يكون بنفسه شىء بالاستقلال كما ذكرنا
ان شئت ما اشار اليه بقوله **ومنها ان ما يعجز عنه المقارنات** وتقريره ان النفس الناطقة يقدر على امور يعجز عنها
القوى الجسمانية المقارنة والآلة المادة وكل ما يقدر على ما يعجز عنه الامور المقارنة للمادة فانه ليس بمقارن للمادة
ذاتا بل مفارق فالنفس مفارق اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فهو مبين الاول ان النفس تقدر على امور غير متناهية وقد مر
ان افعال القوى الجسمانية متناهية قال الشيخ فى الشفاء وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التى من شان
القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشىء الذى يقوى على امور
غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسما ولا قوة فى جسم قد برهن على هذا فى الفنون الماضية فلا يجوز
اذن ان يكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة فى جسم البتة ولا فعلها كائنا فى جسم ولا بجسم وليس
لقائل ان يقول كذلك التخيلات فذلك خطاء فانه ليس للقوة الحيوانية ان تتخيل اى شىء اتفق مما لا يتناهى
فى اى وقت كان ما لم يقرن بها تصرف القوة الناطقة ولا لقائل ان يقول ان هذه القوة اى العقلية
قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهى القوة الفاعلة والناس لا يشكون فى جواز وجود قوة قابلة غير متناهية
كالهيولى فنقول الست تعلم ان قبول النفس الناطقة لكثير من الاشياء ولا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلى ...
والوجه الثانى ان النفس يدرك ذاتها وآلاتها والمدرك الجسمانى كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
ليس كذلك لانه انما يعقل بتوسط الآلة والآلة لا يتوسط بين الشىء وذاته وآلته وادراكه قال الشيخ ان القوة
العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية
لكان يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس لها
بينها وبين آلتها آلة وليس بينها وبين انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها التى تدعى لها وانها عقلت
فاذن تعقل بذاتها لا بالآلة ... ولا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وآلتها وادراكها



من غير توسط آلة ... ولا ... لو كان كذلك لم يكن ... اذ لا معنى ... الا ما يعقل ويدرك بالجسم فان قلت
هذا الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها يدرك ذواتها وآلاتها مع كونها مادية قلت ... ادراكها لذواتها كما
يدرك الانسان ذاته مع الغفلة من الحواس كما عرفت فى المسئلة السابقة ... ادراكها انما هو لبدنها
وعوارضه بالحس والحس لا يدرك نفسه ... لا نعقل الرابع العلم الرابع ما اشار اليه بقوله **ولحصول ما**
**عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا** يعنى ان علم النفس الناطقة بما يتصور لو كان محلا لها مثل
القلب او الدماغ او غيره لكان يحصل وقت دون وقت لا دائما ولو كانت حالة فيه لكانت لها دائما تعقل له
او غير عاقلة له اصلا وذلك اشارة الى ما ذكره الشيخ ره فى الشفاء حيث قال بل نحقق ونقول لا يخلو ان يكون
تعقلها انها لوجود ذات صورة لها ... الوجود وصورة غير ... لها بالعدد ... فيها ... فى آلتها او لوجود
صورة اخرى غير صورة آلتها ... فيها ... فى آلتها فان كان لوجود صورة آلتها فالصورة آلتها فى آلتها
وفيها بالشركة دائما فيجب ان تعقل آلتها دائما اذ كانت تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة لا لآلتها غير
تلك الصورة بالعدد فهذا باطل فلان المغايرة بين اشياء تدخل فى حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال
والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد من المادة والموجود فى المادة وليس هنا اختلاف مواد
واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة وليس هنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة فان كليهما
المادة وليس هنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة فان كليهما فى المادة وليس هنا اختلاف الخصوص والعموم
لان احديهما انما استفادت جزئيتها فانما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التى تلحقها من جهة
المادة التى فيها وهذا المعنى لا يخص احدهما دون الآخر ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك ذاتها
دائما وان كان قد تدركها ... للاجسام التى معها على ما بيناه وانت تعلم انه لا يجوز ان يكون
لوجود صورة غير صورة آلتها فان هذا ابعد محالا لان الصورة المعقولة اذا حصلت فى الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما تلك الصورة
صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست
صورة هذه الآلة ولا ايضا صورة شىء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة
ذاته والجوهر فى ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك المدرك بالآلة البتة ولهذا
فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل
يتخيل آلته تخيلا لا على نحو يخصه وانه لا ... دون غيره الا ان يكون الحس يورد عليه صورة آلته لو امكن فيكون

[illegible]

ح انه لا يكفى حينئذ ماخوذا من الحس من حيث مضاف عنده الى الشيء حتى لو لم يكن هو آلة لم يحصل انتهى كلام الشيخ وتقريره من ان
التعقل انما هو بانطباع صورة المعقول في النفس هو انه لو كانت النفس حالة في محل فلا يخلو اما ان يكفي في تعقلها الآلة لها
التي هي محل لها انطباع تلك الصورة بعينها التي هي حالة فيها وتتادى في النفس بكليتها بالاشتراك وذلك لكون النفس
ايضا منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما لا يكفي تلك الصورة بعينها بل لابد من صورة اخرى حاصلة
لها بالمهية او مخالفة لها فعلى الاول يلزم ان تكون النفس عاقلة لآلتها دائما لان الصورة الآلة منطبعة في النفس على
هذا التقدير دائما والانطباع هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل يتوقف على التفات النفس فمتى التفت
ايضا دائم اذ كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول الالتفات وعنده هو لنا من الصورة
المعقولة ان يكون الصورة غير منطبعة في النفس بل في غير الحضرة انه كما تقرر في موضعه والمفروض بخلافه بهذا التقدير
هو دوام الانطباع ولكون الالتفات ايضا دائما وعلى الثاني والثالث يلزم ان لا يكون النفس عاقلة لآلتها اصلا
اما على الثالث فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة لآلتها لكونها مخالفة لها بالمهية واما على الثاني
فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة في المادة بالعدد والا يكن متحدا
لها بالعدد ولكونها مماثلة لها والتغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولواحقها وهي واحدة في كلتيهما فان قلت
المغايرة بين الصورتين هنا انما يكون لان احديهما حاصلة في المادة بلا واسطة والاخرى بواسطة وايضا يكون احديهما
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود غير اصيل قلت الفرق الاول غير معقول ضرورة توقفه على الامتياز والا يكن
حصول الامتياز بالواسطة لامتناع توسط الشيء بين الشيء ونفسه وكذا الفرق الثاني لان الوجود الظلي انما يغاير الوجود
الاصيل بكون الظلي مفارقا للمادة دون الاصيل سواء كان من المعقولات او من المحسوسات او الانتزاع عن
نفس المادة ضرورة تعلق الوجود بالمدرك والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في الانتزاع عن لواحق
المادة وعدمه ونحن فيه لكن الصورتين منطبعتان في المادة فلا يمكن الحكم بظلية احداهما ووجود الاخرى عينيا
والحس ما اشار اليه بقوله ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما في
شرح القديم وغيره ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية مستغنية عن المادة واللواحق المادية
لواحق المادة من الاين المعين والوضع المعين الى غير ذلك فلو لم يكن مجردة من تلك اللواحق لكنها مجردة
من تلك اللواحق بالضرورة فمعروضها اي النفس الناطقة ايضا مستغنية عن المادة واللازم عدم استغناء العارض
ايضا لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء بالضرورة وهذا كما ترى قريب جدا من الوجه الاول بل عينه

وانما



والاولى في تقريره ما في شرح العلامة وهو ان النفس الناطقة تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل انها
تعقل ذاتها والاتها وتعقلها من غير حاجة الى آلة كما مر فيكون غير ذاتها مستغنية عن المحل والا لكان المحل آلة
لها في التعقل فلا يكون مستغنية عن الآلة في تعقلها هذا خلف الـ ومنها ما اشار اليه بقوله ولا انتفاء الضعف
التبعية وتقريره ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم لكانت يلحقها تبعا له الضعف الكلال
كالسمع والبصر والتالي باطل فان الاكثر في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان
والانحطاط وما قيل من ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد تعرض له الخرافة فينقص تعقله ويختل اشغاله
البدن فجوابه ان اختلاف التعقل باختلاف الآلة لا يدل على كون التعقل بالآلة اذ جاز ان منعه استغراق
في الاشتغال بتدبير البدن لكونه بعيدا عن الكمال من التعقل الذي هو له بذاته كما يمنعه الاكتساب بمطالعة المحسوس
من التوجه الى المعقول بل شدة توجه النفس الى فعل يمنعها من جودة التوجه الى فعل آخر بخلاف ازدياد التعقل
عند اختلال البدن فانه يدل على كون التعقل له بذاته لا بالآلة البدنية هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء الرابع
ما اشار اليه بقوله ولحصول الضد وتقريره ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول ضد ما هو
حاصل للقوى المنطبعة من حيث انطباعها للنفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ في الشفاء وهو ان القوى
الدراكة بالآلات يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها
الامور القوية الشاقة الادراك وربما افسدتها فلا يدرك عقيبها الاضعف لانغماسها في الانفعال
من الشاق كالحال في الحس فانه عند ادراك القوي لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا
قويا لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق
الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس من ذلك فان ادامتها التعقل
وتصورها الامور التي هي اقوى تكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها بعض
الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير
هذا لكان يقع دائما وفي الاكثر الامر على ان الامر بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه وما قبله
اقناعيان وقد اورد الامام انا نرى الاوقات ضعفا فلم لا يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند ضعف البدن
التمرن والادمان واجتماع علوم كثيرة ثم في آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وبسببه على
القوة العاقلة بحيث يبطل التمرن ثم يعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان

الكهولة او من القوة العاقلة من الامزجة الحاصلة في سائر الازمنة واما على الثاني فلانه يجوز ان يكون العاقل حقيقة
بالنوع لسائر القوى على ان يكون الجميع جسمانية فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول بانا
نجزم بان لبعض مراتب الضعف الحاصل للبدن كالحاصل بسبب الارتياض وعند بعض الامراض مدخلا في
قوة التعقل وجودته وان لم يكن التمرن والاجتهاد واجتماع العلوم حاصلا او فقيه مزاج زمان الكهولة المتعقل
ليقال انما هو لذلك وذات في ليقال بان انفعال القوى حسبما في الاتي هو لانفعال من ضعف مادتها فلا اثر للتعقل
المزاجية في ذلك **المسألة الخامسة** في ان النفس الناطقة متحدة بالنوع كما هو مذهب ارسطو واتباعه خلافا لطائفة
من الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفس الناطقة جنس تحته انواع مختلفة وتحت كل نوع افراد متحدة الماهية
واختاره الامام الرازي في المطالب العالية وقيل الى هذا يشير حديث الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وحديث الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واما ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالماهية لسائر الافراد ولا يشترك اثنان منها في الماهية فلم يقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات في
المعتبر على ما في شرح المقاصد والدليل على اتحادها نوعا ان الحد الواحد يشملها فيكون متحدة بالنوع لامتناع جمع
الامور المختلفة الحقائق في حد واحد وهذا معنى كلام الشيخ في الشفاء حيث قال ان النفس الانسانية متفقة
في النوع والمعنى وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة اشهر والى هذا اشار المصنف بقوله
**وحدوها بحد واحد يقتضي وحدتها** قال العلامة ... وفيه نظر لان التحديد ليس
لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون جنسا او عرضا
منه اشار رحمه القديم بان الحد الواحد ينطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة الاتحاد وما اعترض
عليه المحقق الشريف بان هذا دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان ما ذكروه حد للحقيقة الجنسية المشتركة بينها
فلا يشمل الفصول المنوعة لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما لانواع
متخالفة الحقائق فانى يتصور انطباقه على تمام حقيقتها واقول لا شك ان الابدان المحسوسة من نوع
واحد من حيوان فانه لا شبهة في ان هذه الابدان المحسوسة متحدة بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد
من شانه تدبير هذا النوع الواحد من الابدان الحيوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة
شانها ذلك فيكون هذا المفهوم الواحد منطبقا على كل منها ولا شك في كون هذا المفهوم حدا لتركيبه من
الجوهر الذي هو الجنس لها ومن قيد التدبير المخصوص الذي هو عنوان الحقيقة النفسية فيكون جميع





النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها فيكون متحدة بالنوع وهو المطلوب ويستند القائلون
بالاختلاف النوعي الى اختلافها في مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والجبن والشجاعة الى غير ذلك من الصفات الجبلية
وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج لبقائها مع تبدله وبالعكس اي تبدلها مع بقائه كما اذا تكلف الجبان
ايقاع نفسه في المحارب وثبت عليها فيصير شجاعا والبخيل اذا بذل المال وداوم عليه فيصير سخيا والغضوب
المتحلم المداوم عليه يصير حليما ولا بسبب الامور الخارجية مثل التعلم من المعلم وصحبة الابوين والاخوان والاصحاب
الى غير ذلك اذ قد يتحقق ذلك كله مع اختلافها في الصفات والاخلاق والجواب ان هذه امور عارضة اي خارجة
عن ذات النفس من حيث هي نفس وليس بعضها ناشئا من هذه الامور بل هي خارجة عنها لاحقة بها بسبب
امور خارجة عن حقيقة النفس هي هيئات تشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما سياتي في المسألة
الاتية فاختلاف هذه الامور انما هو اختلاف تلك الهيئات التشخصية لا لاختلاف الانفس في الحقيقة
النفسية او لاختلاف اللواحق الخارجية لا يدل على اختلاف في حقيقة ما لحقه تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة
لحقيقته من حيث هي حقيقته وذلك ليس بلازم فيما نحن فيه لجواز كونها لازمة للهيئات التشخصية كما ذكرنا
والى هذا اشار بقوله **واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها المسألة السادسة**
في ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو مذهب ارسطو ومن تابعه من المشائين خلافا لافلاطون وغيره
من الاقدمين على ما هو المشهور فقوله **وهي حادثة** ان كان المراد منه هو الحدوث مع الابدان فقوله
**وهو ظاهر على قولنا** اي قول المليين القائلين بحدوث العالم بجميعه والنفس الناطقة من العالم
ليس على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان المراد مطلق الحدوث
فلا وجه لجعله مسألة مفيدة مع ان الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم الجسماني الافلاك وبابات ...
في حدوث النفس الناطقة على ما اختاره من كونها مجردة كما ادرك والمحقق الشريف عليه ولعله فلا وجه لقصه الى
قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان **واما على قول الخصم** القائل بقدم العالم فليس حدوث النفس
ظاهرا بل يحتاج الى استدلال مختص به وهو ان النفس **لو كانت ازلية لزم اما اجتماع**
**الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع** والثاني باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان النفس على تقدير ازليتها مع كون الابدان حادثة لا تخلو على تقدير كونها موجودة قبل حدوث الابدان
سواء كانت حادثة او ازلية ينطبق على مذهب المليين لا يخلو ان يكون قبل حدوث الابدان واحدة

او متكثرة وعلى الاول الاتحاد منه تعلقها بالابدان ان يكون باقية على وحدتها او لم يصر متكثرة فان بقيت واحدة لزم
متصفة الاحوال في كل بدن بما يتصف به في بدن آخر كالعلم والجهل والجبن والشجاعة والبخل والسخاوة
يلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف مما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس
الواحدة عالمة بالاضافة الى بدن زيد جاهلة بالاضافة الى بدن عمرو وهكذا في سائر الاوصاف قلت
هذه اوصاف ذاتية للنفس فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ ره في الشفاء نعلم ان النفس ليست واحدة
في الابدان كلها ولو كانت واحدة وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس
عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته
فلا تختلف حتى اذا كان اب لاولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ ان الشيء في نفسه فيدخل
في كل اضافة والعلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة
انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان يكون مقارنة للحجم والمقدار لان انقسام الموجود الواحد الى موجودات
متكثرة يمتنع بدون الحجم والمقدار فيلزم ان لا يكون مجردة وقد ثبت تجردها فيلزم بطلان ما ثبت وهو الامر
الثاني هذا هو المطابق لما في الشفاء وعلى الثاني اي على تقدير كونها متكثرة قبل تعلقها بالابدان وهي متجردة بذاتها
ومجردة من المادة يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة وهذا ممتنع كما مر مرارا فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الامر
الثالث فان قلت على قول الخصم من قدم العالم لعل قبل كل بدن بدنا آخر الى غير النهاية فيتم ما ذهب اليه التناسخية
فلا يلزم ثبوت ما يمتنع قلت تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الابدان انما يكون اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد
بدن من الابدان سواء كان هذا البدن او بدن آخر قبله فيكون ذلك الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف
وجوده على استعداد هو حادث لا محالة فهو حادث لا يتقدم وجوده الا لان الاستعداد قديم بان تعلق في الازل
بجسم قديم ثم انتقلت الى هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال النفس من البدن انما يكون لفساده ويمتنع
الفساد على ما فرض قدمه وليت التعلق اذا كان قديما امتنع زواله فيمتنع الانتقال فظهر انه لا يجوز القول بالتناسخ
بهذا الوجه في دليل حدوث النفس وانه متضمن لبطلان التناسخ كما اشتهر بين المتاخرين **تتميم وتوضيح**
قال الشيخ في الشفاء والقول العبارة الجامعة ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها باحوال لها
ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق من ابتداء لا محالة زماني لانها
يتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم يزل ويكون حدوثها





مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن الحادث
مملكتها وآلتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادي الاول هيئة
نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصه وتصرفها عن كل الاجسام غيره
بالطبع الا بواسطة فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدا تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا
وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر وان خفي علينا تلك الحالة
وتلك المناسبة وتكون مبادي الاستكمال مستوفاة لها بواسطته ويكون هو بدنها وقال ايضا فانا نعلم يقينا ان موجد
المعنى الكلي شخصا قائما لا يمكنه ان يوجده شخصا الا ان يزيد له معنى على نوعيته ويصير شخصا من المعاني التي تلحقه
عند حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ثم قال فاذا ليست النفس واحدة في كثرة بالعدد وذلك بعدها واحد بالعدد فيحدث
كما بيناه فلا شك انها بامر ما تشخصت وان ذلك الامر في النفس ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان
القول بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها
تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا
واحدة فقد اكثرنا القول في استحالة هذا في مواضع لكنا نستيقن انه يجوز ان يكون النفس اذا حدثت مع حدوث
مزاج ما ان يحدث لها هيئة معدة من الافعال النطقية والانفعالات النطقية يكون مع جملة متميزة من آخر الهيئة
الناظرة لها في الاخرى تميز المزاجين في البدن انتهى **المسألة السابعة** في ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان
على ما قال وهي مع البدن على التساوي اي لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد [illegible] الاجتماع
وذلك ظاهر من لزوم اجتماع الضدين وان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر [illegible] التعاقب وذلك هو التناسخ
نسبي في الابدان وان تعدد الانفس واحدة فان لكل انسان ان يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فان قيل يجوز ان يكون
لبعض من الاجرام ما لا يجد من نفسه خلاف ذلك وان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منها ذاتا واحدة
ولا يخبر عنه الا من جرى له [illegible] الشيخ ان المراد ان كل واحد يجد [illegible] متصرف
فيه شيئا واحدا **المسألة الثامنة** في ان النفس تبقى بعد هلاك البدن وهي لا تفنى بفنائه وذلك متفق
عليه بين اهل الدين [illegible] النفس للبدن والامور الحالة فيه [illegible] النصوص الواردة في ذلك
الكتاب والسنة وادعوا عليه اجماع الامة واستند الحكماء البرهان العقلي [illegible] ان النفس لا تموت بموت البدن
مع انها الانفس [illegible] نقرره على [illegible] في الشفاء ان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر يجب ان يكون

متعلق الوجود به اما تعلق المكافي في الوجود واما تعلق المتاخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود وليس للنفس
بالقياس الى البدن شيء من هذه التعلقات اما تعلق المكافي والمراد منه ان يكون الاضافة الى صاحبه ذاتيا له
لا امرا عارضا فلان شيئا من النفس والبدن ليس بمضاف الذات الى صاحبه لكون كل منهما جوهرا وهو لا شيء
من الجواهر بمضاف الذات بل الاضافة يعرض لكل منهما بالقياس الى صاحبه فنفسه والبدن ليفسد هذه الاضافة
العارضة لها ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها واما تعلق المتاخر بالوجود فلانه ليس للبدن علية بالقياس
الى النفس بشيء من العليات الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا ولو فعل شيئا بما هو جسم
لفعل كل جسم ذلك الشيء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة فيه والقوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية
ومحال ان يفيد الصور المفارقة بالمواد والاعراض وجود ذات قائمة بنفسها لا في المادة واما علية القابل فظاهر
من ان النفس ليست بمنطبعة في البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة النفس وقابلا لها واما علية الصورة
والغائي فظاهر ان الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس بل الاولى ان يكون الامر بالعكس من ذلك فاذن ليس تعلق
النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدثت مادة
تصلح ان تكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها بلا سبب مخصص احداث
واحد دون واحد ممتنع ولانه لا بد من وقوع الكثرة في النفس من مادة بدنية على ما مر ولانه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن
من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيئ قبوله او تهيئ نسبة اليه كما تبين في موضعه ولانه لو جاز ان تحدث النفس
جزئية ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الوجود فثبت ان البدن
علة بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق وليس يجب اذا كان الشيء علة بالعرض لوجود شيء
ما ان يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء ايضا الا اذا كان ذلك الشيء الثاني قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس
الى البدن ليست كذلك فهي توجد بوجوده ولا تفسد بفساده واما تعلق المتقدم بالوجود وهو المتقدم بالذات والعلية
فلان هذا التعلق يقتضي ان يكون تطرق العدم الى الثاني انما يكون من جهة عدم المتقدم الذي هو جهة خرى ولتطرق العدم
والفساد الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون لسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب وان لم تفسد النفس
فقد بطل انحاء التعلق كلها وتقرر ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا لفساد النفس
واما ما قال في نفسه قال الشيخ في الشفاء ان شيئا آخر ليس لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شانه ان
يفسد بسبب ففيه قوة ان يفسد وقبل ان يفسد فيه فعل ان يبقى وتهيؤه للفساد ليس لفعله انه يبقى فان معنى





القوة مغايرة لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا
الى البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فالاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة
في المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع
هذان الامران وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب
ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره
قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وقد بان ان فعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه فيكون فعل
ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض
لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان كان به ذاته
بالفعل وهو الصورة في كل شيء ومن شيء حصل له هذا الفعل ومن طباعه قوته وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كان
في بيان المطلب لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطتها لكنه قد زاد على ذلك فقال فان كانت
النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولنتظر في الجوهر الذي هو
مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان تنقسم هكذا دائما ويثبت الكلام
دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ فكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والاصل وهو الذي
نسميه نفسا وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فتبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب
وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فان كانت فيه قوة ان يعدم فمحال ان
يكون فيه فعل ان يبقى وان كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان يعدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس
فيها قوة ان يفسد وقال في الاشارات يجوز مثل ذلك ومعلوم ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل ذاته ولانه اصل
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء
كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام الى الاصل من جزئيه ثم قال فخر الدين عليه الامام بهذا ولان للنفس هيولى وصورة
فحق لنفسان الهيولى الاجسام وصورها فكان الباقي منها هيولاها وحدها فلا يكون الباقي من النفس هو النفس بل جزؤه منه
وحج يجوز ان لا يكون كما لا انها الذاتية باقية لا في انها جنة لصورتها وقال المحقق في شرحه يريد بالاصل كل بسيط جزء له
في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو قابل لهما فهو الاصل بالقياس
اليهما ثم قال والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا

من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي ان لم يكن للبسيط جزء حال كان اما مركبا واما محالا والثاني
بطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها فعلى التقديرين فالبسيط الغير
الحال امر الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ثم اجاب عن اعتراض الامام
بان اجزاء النفس يكون اما ذوات وضع او غير ذوات وضع والاول فيح لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له
والثاني لا يخ اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة
بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان
يكون للبدن تاثير في افتراقها او لم يكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر وان لم يكن للبدن تاثير في افتراقها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا او المط
ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير لان التغير لا يوجد الا مستندا
الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية انتهى كلام الاشارات وضد ان هذا الجواب لا يقلع مادة الاعتراض
فان قول المعترض ان كان الباقي من النفس هو نفس بل جزءا منه ان النفس المفروضة وان كان نفسا اخرى فيلزم
كون جزء النفس نفسا وليس كذلك وهذا هو اللازم على فرض كونها عاقلة بذاتها لا كونها هي النفس المفروضة
ليلزم الخلف ومنهم من فاد وقال مع كونه خلفا فالمط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فساد البدن فرد
عليه بان المط هو ان المجردات باسرها باقية لا الذي كان مدبرا للبدن باق لان جوهرا ما في عالم القدس باق بهذا
والجملة توجيه كلام الشفاء والاشارات في هذا المقام في غاية الاشكال ولعلنا ناتي في مسئلة العلم من مباحث
الاعراض بما يتوقع منه كشف المقام ودفع هذا الاشكال انشاء الله المفضل المتعال **المسئلة التاسعة** في بطلان
التناسخ اعني تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الاول واليه اشار بقوله وكل نفس ان النفس بعد ما كانت
مبدا صورة نوعية لبدن مبدا صورة نوعية لاخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل يعني
لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم ان يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل
ما مهدناه من التساوي بين عدد النفوس والابدان بيان ذلك ان حدوث البدن واجب بعد تمام العلة فا
تم علة حدوث نفس وذلك بتمام استعداد بدن لفيضانها عليه ووجب حدوثها لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة فلو تعلقت مع هذه النفس نفس اخرى مستنسخة من بدن آخر لزم بطلان التساوي هذا وقد عرفت ان
اثبات ذلك لا يتاتى الا بعد اثبات ابطال الفاسد فلا يتم هذا البرهان الا بعد كون المبدا موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث

النفس



النفس في تمام استعداد البدن لجواز ان يكون شرطا فيضانها الا يصادف ذلك التمام نفسا مستنسخة فخروج من
الحكمة ودخول في البحث والاتفاق فهذا هو البرهان التام المعول عليه في بطلان التناسخ وعليه حجج اقناعية
تامة للاقناع غير يقينية من البرهان قد حررناها في بعض كتبنا وقوله مبدا صورة نوعية اشارة الى ان النفس الناطقة
المجردة انما لا يكون ان يكون صورة نوعية للمادة البدنية قائمة بها مقومة اياها كما الحال في النفوس الحيوانية والنباتية
بل يجب ان يكون مبدءا وعلة لهذه الصورة المقومة وقد مر في كلام الشيخ ان اعتبار الكمال مع الصورة في
تحديد النفس انما هو لشمول النفوس المفارقة لكون القيام بالمادة معتبرا في الصورة دون الكمال فليتدبر
**المسئلة العاشرة** في ان العاقل والمدرك لكليهما في الانسان هو النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها
وادراكها لتلك المعقولات في ذاتها لا في آلتها وادراكها بالآلات ارتسام صور الجزئيات المادية في الآلة
كالات اليه بقوله وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات وهذا ردع من زعم ان مدرك الجزئيات انما هو
نفس الآلات وذلك لانا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما معا والمدرك للكلي هو النفس
فلا بد ان يكون مدرك الجزئي ايضا هو هي فالمدرك لجميع الادراكات الكلية والجزئية هو النفس لكنه شتى واما
اما ان ادراك النفس للمعقولات انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها للجزئيات بالآلات فقط فقد قال الشيخ
في الشفاء ان المدرك من القوى للصور الجزئية على هيئة غير تامة التجريد والتفريد من المادة ولا مجردة اصلا
من علائق المادة كما يدركه الحواس الظاهرة فلا يدرك الا بالتشبح او ذلك الى الآلات جسمانية واضح سهل وذلك
لان هذه الصورة انما تدرك ما دامت موادها حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا
عند جسم وليس يكون حاضرا عند قوة وغائبا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور
عنده والغيبة عنه فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون الشيء المكاني اليه نسبة بالحضور عنده والغيبة عنه
بل الحضور لا يقع الا في وضع وبعد من الحاضر عند المحضور ولا يمكن هذا الا اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما
او في جسم واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال
فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية فان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما
مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة في الخيال مثل صورة شخص يتخيل على شكله وتخطيطه ووضع
اعضائه بعضها عند بعض فخيال كما منظور اليها لا يمكن ان يتخيل الا ان يكون تلك الاجزاء والجهات
من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم ويختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه ثم ذكر حديث

المربع المجنح الذي شرط المصنف اليه تبرع للاشتباه بين المختلفين وضعا من هذا استثنا دعوى تخيل
مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان في احد مما بين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا
الشكل  من يمين ابتسند هذا التخيل الى الخارج بل يكون المحسوس اثنين فاما تميز بين جناحيه
المختلفين ليس بالماهية ولا باللوازم ولا بالعوارض المفارقات [illegible] فيجب ان يكون الاختلاف في وضع
اجزاء المدرك فيكون جسمانيا اذ لا اختلاف وضع في المجرد وهو المطلوب وهو مبين ذلك ما ذكره الشيخ في
من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد سار بين فيه معا ويمكننا ذلك في جزئين
منه تحفظهما الخيال متفرقين ولو كان الجزءان لا يتميزان في الوضع بل كان كلاهما في جزء واحد لم ينقسم
لكان لا يفرق بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما وهو متميز في
جزئين فان قال قائل ذلك العقل ينتجه وننقل ان العقل يعقل السواد والبياض في زمان واحد من
التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا واما الخيال فلا يتخيلهما معا فلا يتم قياس التصور ولا مع قياس
التصديق على ان حمل الخيال انما هو على قياس التصور ولا فعال [illegible] واعلم ان هذه البيانات وان
كانت في الصورة الخيالية لكن [illegible] لم تتخلف في الادراك من الصور لكان حكمها قال الشيخ [illegible]
فالى الخيال تقدمت من الوهم الذي [illegible] الصورة جزئية خيالية واعلم ان المراد من الجزئيات هي
المادية لا [illegible] كما ظهر من كلام الشيخ فلا يرد ادراك النفس [illegible] المخصوصة بلا آلة واما تعلقها بالبدن فهو شوق
طبيعي يقتضي المناسبة لا ارادي [illegible] تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تعلقها بالبدن يتصوره بعينه
فكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة في الآلة ان كان حصولا في النفس عاد
المحذور وهو ارتسام الصورة الجزئية في النفس وان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآلة فقط عاد ما هو الفاسد
كلامهم ان الآلة لا [illegible] من جسم تدبيره فاية حالة يحصل ح للنفس بسببها ادراكا وحضورا [illegible] عند نفس
والا يحصل بمجرد [illegible] في نفسه وحصول صورته في مادته [illegible] فلم يلزم ذلك
في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس [illegible] اذا كانت الصورة مرتسمة في الآلة للنفس كان
في حكم ان تكون مرتسمة في النفس لكون الآلة [illegible] للنفس ومرتبطة بها بخلاف ما اذا كانت مختفية في نفسها
وحاصلة في مادتها كونها خارجية لها [illegible] لذلك الارتباط كانت النفس مدركة بالآلات من غير دون توسط
الآلات اخرى بل بنفس تلك الآلات المسألة الحادية عشر في قوى النفس الناطقة وهي [illegible] اقسام احدها

[illegible]



ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعة وليس النبات بنفسه بل الاكتفاء بقواه فيه وثانيها ما يعم الحيوان فقط وهي الحيوانية
ولا يعم يكون اخص من الاولى وثالثها ما يختص بالانسان وهو القوى العقلية وهي اخص من الاوليين والى هذا اشار
بقوله وللنفس قوى يتناول هذا غيرها هي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي [illegible]
فعلها بتحصيل بدل ما يتحلل وهو الدم والخلط الذي من شأنه بالقوة القريبة بالمغتذي وبالالتزاق وهو
ليلصق ذلك الحاصل بالعضو ويصير جزءا منه وبالتشبيه بالعضو المغتذي وقد يخل بكل واحد من هذه الافعال الثلث
اما الاول فكما في علة يسمى اطروفيا وهي عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي واما الثالث فكما في
البرص والبهق فهذه الافعال الثلث ثلث قوى هي اما نفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة اخرى تستخدمها
[illegible]
والتي يحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة الاجزاء والنامية
وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد بنسبة طبيعية في الاعضاء الاصلية المتولدة من المني
كالعظم والعصب والرباط والمولدة وهي قوة شأنها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة
وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل
ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والكمالات
الحاصلة بمعنى الذي انفصل منه البزر او الجنين والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث على
ما عرفت اذ الانثيان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا
وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها
تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا ولجملة
تعدها او الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا من المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك
نتقدها [illegible] من المواد والثالثة التي تفيد تلك الاجزاء وتشكيلها ومقاديرها واوضاع بعضها عند بعض
وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهايات مقاديرها والمجموع جميع كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء و هذه
تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم
للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا الاول هو صريح الشفاء والمفهوم من الاشارات والثاني
مذهب بعض الاقدمين والمنقول من الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح المقاصد
والاخرى اخص منها بها اي بالنفس التي يحصل الادراك اما الجزئي وهي القوى الحيوانية

لاختصاص الحيوان به وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة او المتكلي وهي القوة العقلية وتخدم الغاذية
ذو اربع هي الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى جميع الاجزاء والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى
يغير شبيها بجوهر المغتذي فان ذلك انما يقع في زمان لا محالة والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية ليقرب
من الصورة العضوية ومراتب الهضم اربع احدها ان يغير الغذاء كيموسا شبيها بماء الكشك الثخين وهي في المعدة
وثانيها ان يخلع صورته النوعية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداؤه في الماساريقا وهي عروق صغيرة تتصل
من المعدة الى الكبد وتمامه في العروق المتفرقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد وثالثها في العروق من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وانتهائه الى الاعضاء ومن حين ترشح الدم من فوهات العروق
والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء لصيرورته غذاء لغلظته او كثافته فيتفصل ويتسع المكان
ويسع الغذاء الوارد من الوصول الى الاعضاء ويفسد ويفسد البدن لا محالة وقد تتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء فان هذه القوى الاربع تكون للمعدة بالنسبة الى جميع غذاء البدن لها ايضا بخدمة القوى لغذائها خاصة
والنمو وهي زيادة في الاعضاء الاصلية كما عرفت غير السمن فانه زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم
والشحم والسمين والمصورة وهي الثالثة من قوى المولدة كما عرفت مدعى باطلة لاستحالة صدور
هذه الافعال المحكمة المركبة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اشارة الى ما ذكره الامام
ما في شرح المقاصد وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية
القدرة والحكمة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على
اختلاف الرأيين فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في البيضة هو الكرة وما يحدث من القوة
الغير ان مرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم الحصول كرات مضمومة بعضها الى بعض ومحصل ان ما يدرك
بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان تمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني
اما من جهة الفاعل فلكونه عديمة الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها والجواب من الاول انه مستبعد وانما
يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بعد ان خلقها لذلك واوجد الكلمات الشيخ في الشفاء حيث اشار الى ابطال
القوة المصورة من انها آلة واجزاء البرزخ الثانية صورة من المقادير والاعداد والاشكال والخشونة
والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المدبر والجبروت ومن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه
اجزاء المني لا تفقا من انه من اجسام مختلفة الطبائع ومع ذلك لا يلزم ان يكون الحيوة كرة او كرات او لا يلزم ان يكون





نوع القوة في المركب منها في واحد او عدة من الاجزاء الكلام واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهو اول
الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا فانه كما ان كل ذي نفس ارضية فانه له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة من الحواس
ولا ينعكس كذلك كل ذي نفس حيوانية فله حس اللمس ويجوز ان يفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس وذلك لان
تركيبه الاول هو من الكيفيات الملموسة فان مزاجه منها وفساده باختلالها واللمس طليعة للنفس فيجب ان يكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق
ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان والاحس على الشئ الذي به يستبقي
الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا فان الحواس الاخرى تعين على ارتياد
الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا تعين مع معرفة ان الهواء المحيط بالبدن شديد محرق او مجمد وبالجملة فان
الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يحسها
اللمس واما المطعوم فتطييب لذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا فالحس هو اول الحواس
الذي به يكون الحيوان ارضيا واما الامور التي تحس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة
والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللين والعلوكة والهشاشة وغير ذلك فانها تحس تبعا لهذه المذكورة
فالحرارة والبرودة كل منها يحس بذاته واما ما يعرض من الآلة من الانفعال بهما واما الصلابة واللين او الرطوبة واليبوسة
فيظن انها لا تحس بذاتها بل يعرض من الرطوبة ان يطيع للنفوذ وما ينفذ في جسمه ويعرض لليبوسة ان لا يطيع فيمنع العضو
الحاس ويحصره والخشونة ليفيد يعرض لمس ذلك بان يحدث الاجزاء اشتاتا منه نعم او لا يحدث الغائرة تشبها والاملس
يحدث هيئة واستواء واما الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات
ان لا يكون الاحساس به من جهة انفعال يكون منه فان الحار يفعل الى السخونة وبالحقيقة يحس انها يحس ما عرض المحسوس بل
ما يحدث منه في الحاس ولذلك لا نحس من اليابس والخشن والمتمسك من الاملس والمتمدد الى جهة معلومة من
الثقيل او الخفيف انما حدث في الآلة الحاسة بها لا بتوسط حر او برد او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان
يصير لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض ثم ان ههنا شيئا آخر
مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك وليس من المعدودات وكذلك اللذات الحسية مثل لذة
الجماع ونحو ذلك فيجب النظر في انه كيف ينسب الى قوة اللمسية فنقول لما كان الحيوان متكونا بالامتزاج كما هو
متكون بالتركيب وكان من شأن المزاج ما هو مهلك كذلك من شأن التركيب ما هو مهلك وكان الحس مما يستنفع

به ما يفيد التركيب فاللمس اولى بان يدرك به تفرق الاتصال وضده وهو عوده الى الالتيام ولعل حال مضادة الحالة الطبيعية
فاما الحس بما ضد الاستحالة والانفعال اليها فلا يحس بما ضد حصولها واستقرارها وذلك ان الاحساس انفعال ما
او مقارن للانفعال ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء وحصول شيء واما بعد الاستقرار فلا انفعال به فالالم واللذة
يقعان من المحسوسات الحسية وتفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس لان سائر الحواس منها ما لا لذة فيها ولا الم كالبصر
ولا الم مثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تالم بذلك وتلتذ من داخل وكذلك الحال في الاذن فان
تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالم من حيث يسمع او يبصر بل من حيث
يلمس لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك يحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيتالمان ويلتذان
اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة بخلاف اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط
كيفية هي المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه كل ذلك من الشفاء وهي قوة منبثة في البدن كله
لما مر من شدة الاحتياج اليه الا ما كان عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من
الحاد والقذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة الحركة
فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وتولد الابخرة الحارة ومصب وصعود الهواء فيتاذى بذلك وكالعظام فانها
اساس البدن ودعامة لحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وما يرد عليها من المصاكات قال
الشيخ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لان
هذا الحس لما كان طليعة يراعي الواردات على البدن من بعظم مفسد لها ان تمكنت من اي عضو وردت عليه وجب
ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس ولان الحواس الاخرى تتادى اليها الاشياء من جزء حاسة ومن بعيد فيكفي
ان يكون آلتها عضوا واحدا او عضوا واحدا [illegible] وهذه المحسوسات الذي يحصل بحضورها [illegible] فنفس ذلك فانه [illegible] وتحيط بالبدن
من جهة فلو كانت الآلة اللامسة بعض الاعضاء لشعرت النفس الا بما يماسها وحده من الضدات وفي تعدده
ووحدته نظر للجمهور [illegible] ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف
المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعددها وبها وذكر في القانون ان اكثر المحصلين
على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة فيكون
ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه الافعال
افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية

ظنت



ظنت قوة واحدة كما ان اللمس والذوق منتشرين في اللسان ظنا انهما شيء واحد [illegible] قوة واحدة
فلما تميز الذوق عن اللمس عرف اختلافهما وليس يجب ضرورة ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تختصها بل يجوز ان
يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انقسام في الآلات غير محسوس ثم قال في مباحث السمع ولمتشكك ان
يتشكك فيقول انه كما ان كثيرا من اللمس يجعلونه قوى كثيرة فكذلك السمع ليس يدرك المضادة التي بين الصوت
الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم لا تجعلونه قوى فالجواب
وذلك ان المحسوس الاول هو الصوت وهذه اعراض تعرض للمحسوس الاول بعد ان يكون صوتا واما هناك فكل واحد
من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب آخر انتهى قال في الاعتراضات شارح المقاصد ولما كان السؤال في الذوق
المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات
فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد وبين النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تحقق
التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء
وان كانت بالنظر الى نفس التضاد والعارض فلا يتم بدون برهان والتفرقة انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع
تسوية المطعومات والملموسات ويستند بما قال الشيخ حيث عد الطعوم بقوله والطعوم الذي يدركه الذوق
هي الحلاوة والمرارة والملوحة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والتفاهة ثم قال والتفه يشبه ان يكون
كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض واما هذه الاخرى فقد كثرت بسبب انها متوسطات وانما يقع
مع ما يحدث وقد يحدث بعضها مع بعض فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس
فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق واسخان
فيسمى مجموع ذلك حرافة واخر يصحبه تفريق بلا اسخان وهو الملوحة واخر يصحبه تخفيف وتكثيف وهو العفوصة وبما
هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال شارح المقاصد وههنا بحث آخر وهو ان
المدرك باللمس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف صح ان يعد
اللامسة بتعدد انواع التضاد ويجوز ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك انفعالا مختلفا من مبدء واحد بالذات والاعتبار انتهى ولا يخفى ان المراد من تضادها بتضاد التضادات هو المتضادات
يحتمل ان يستند الى ادراك [illegible] المتضادة [illegible]
لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك المتضادين ليس فعلا لها بل انفعال منها والقابل لها انما هو محل القوة اللامسة
لا بالذات ولا بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا ظهر ان ما في الاشارات الشريفة وغيرها من كون ذهاب المحققين الى [illegible]

الحسية مستنبات ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وليس يشرح هذا وسلم ان ما قال بعضهم من ان اللامسة
ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك كون وفساد ويحتاج الى جذب الملائم ودفع المنافر بل لا مزاج آخر لتلتذ بها
باللامسة والاحتكاك وكذا ما ذهب بعض آخر من شيوخ المعتزلة من ان الثقيل يهرب من العلو الى السفل والخفيف بالعكس
على نحو واحد فدل الشعور بها بالملائم وغير الملائم وكذا ما نقل من الاقدمين من ثبوت الشم والروائح للافلاك والكواكب
وما يبعده بعض المتأخرين ذلك بوجدانهم عند اتصالهم بالفلكيات في النوم واليقظة روائح اطيب من المسك والعنبر
بل لا نسبة لها عندنا بما هنالك وباتفاق ارباب العلوم الروحانية من اهل التسخيرات على ان لكل كوكب
مخصوصة ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها من روائح الاطعمة المصنوعة لهم فيعيفون على من
ترتب لهم ذلك ما هو مستعد له على ما شرح في المقاصد وغيره شبيه بالاقوال الشعرية ميزونق ذكرها في المقامات
العقلية **ومنها الذوق** وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو آلة لمس او منفعته ليست
في الفعل الذي به يتقوم الانسان وهو تشهي الغذاء واختياره والجذبة يمكن بدونه جذب الملائم ودفع المنافر من
المطعومات كما ان اللمس يمكن به على شيء ذلك من الملموسات وهو يوافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه
في ان نفس ملامسة المطعوم لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الملموس يؤدي الحرارة بل **يفتقر الذوق** في ادراك
طعم المذوق **الى توسط الرطوبة اللعابية** المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة **الخالية عن مثل**
اي عن مثل ذلك الطعم **والضد** اي من ضد ذلك الطعم بل من المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الحال
الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب لا يدرك طعوم الاشياء الا مشوبة بذلك الطعم فان
المرور يجد طعم العسل مرا ومن ان يسد به صوته كيده وحامضا قال الشيخ وما فيه موضع نظر ان هذه الرطوبة
اما ان تتوسط بان تخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط الآلة فتحسه
او يكون نفس الرطوبة تستحيل الى قبول الطعم من جرم مخالطة فان كان المحسوس هو كالطعم بحيث الرطوبة
بواسطة مطلقة بل واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاسة واما الحس نفسه فانما
هو بملاقاة الحاسة للمحسوس بلا واسطة وان كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة
نفس هو الرطوبة ويكون تشبه بلا واسطة ويكون الطعم اذا بلغ الآلة الذوقية الحسية فيكون لو كان المحسوس الوارد من
خارج سبيل الى الملاقاة الغالبة من غير هذه الواسطة لكان ذوق ولا كالمبصر الذي لا يمكن ان يبلغ آلة الابصار
بلا واسطة واذا لاقت الآلة المبصر لم يدرك لكنه باطل ان يكون هذه الرطوبة تستحيل وانما تتكيف وتختلط





معا ولو كان سبيل الى الملاقاة المستغناة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق اشهى **ومنها الشم** وهو قوة
مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدل على ذلك بطلان القوة ان منه
سدد او مزاج بهذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى المدركة في اعيانها المقررة
لها هو ان الآفة فيها يوجب الآفة في تلك القوى **ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم** واختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انه يتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل فيتبخر فيخالط الهواء
المتوسط ومنهم من زعم انه يتأدى بان يستحيل الهواء المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل منه بحفظ
ما افاده الصعد وهو المشهور ومنهم من قال انما يتأدى بان ينبث من غير مخالطة واستحالة وبعض هذا ان الجسم ذا الرائحة
يفعل في الجسم عديم الرائحة ومنها جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكن من فعل ذلك
في هذا حجة القائل الاول لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء ما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك وما يجري
مجراه مما يذكي الروائح وما كان البرد تخصها فتبين ان الرائحة انما تتصل بتبخير يتبخر من ذي الرائحة يخالطه ويتقذف
فيه والمتد اذا استقصيت شممته انتقص وذبت لكثرة ما يتحلل منه حجة القائل الثاني لو كانت الروائح التي تدرك
المخالطة انما يكون بتحلل شيء او وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة القائل
الثالث لا يمكن ان نقول ان البخار يتحلل من ذي الرائحة فيبلغ قرب مائة فرسخ فاقوة ولا يمكننا ان نقول الرائحة
اشد احالة الاجسام من النار فيسخنها والنار العظيمة الجسيمة ما هو لها الى هذه الغاية فقد يكون وصول الروائح
الى بلاد بعيدة ما يتزيل الشك فيه فان الهواء لم يكن بسبب بخار انتشر او استحالة فثبت فقد علم ان بلاد الروم
والمغاربة لا تزيد فيها رائحة الشيء ولا بعد حينها وبين البلاد الاخرى مسافة كثيرة تقارب وذكر انه وقد اتفق
في بعض السنين ان وقعت ملحمة بتلك البلاد فغيرت الارض الى الجيف ولا دليل لها الا الرائحة كذا في الشفا
ثم حقق المقام بقوله فنقول لكن انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار او يجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل من ذي الرائحة
فيصير له رائحة فيكون مكمن لها حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء من شأنه ان ينفذ او يبلغ آلة الشم ولا فاء
كان بخارا او هواء استحال الى الرائحة الحس به وقد علمت ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة فان المحسوس منه
لو تمكن من ملاقاة الحاس لا حس به بلا واسطة ثم قال واما حديث الشادة ثم بعيد لان الآدية لا يمكن ان الى
جنسية لمشروع اليه واما الجسم ذو الرائحة فلا يحتاج الى ذلك فانك لو قست الكافور قد عدم فقعة لم يمتنع ان تكون
رائحة باقية في الهواء وهذا لا لتهم مخالطة او استحالة واما حديث الحمر فانه قد يجوز ان يكون ريحا قوية تنقل الرائحة

والاجزاء المتحللة من الجيف الى المسافة المذكورة في الجو فيحس بها ما هو اقرب من الناس واما ما نشم الرخم
وانت تعلم ان الروائح وان كانت قد تصل الى كثير من الحيوانات فوق ما يصل الى الناس بكثير فقد تتادى اليها
المبصرات من مسافة بعيدة وقد يتحقق في الجو مبلغ الابصار فيها في البعد مبلغا بعيدا جدا حتى يكون ارتفاعها
اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشامخة فقد رأينا قلل الجبال من مسافة قد جاوزت ثمانين فرسخا حتى كاد ان
يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال وقللها فقد ترى من مسافة ستة عشر فرسخا فلا يبعد ان يكون الرخم قد حلقت
في الجو بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة من الجيفة فاذا كان يستنكر ان تراها شاهد هذه الجيف فانه قد
رأه الجالس عنها للضعف وتبادر بالانشقاق ومنه السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في
مقعر الصماخ ويتوقف على وصول الهواء او الماء او غيرهما من الجسم الرطب السيال المتموج بتموج
في الشيء المنضغط بين القارع والمقروع او القالع والمقلوع مع مقاومة المتكيف بكيفية الصوت
المعمول المتموج وذلك الجسم السيال وسياتي بيان ذلك في مبحث المسموعات من الاعراض اشار الى الصماخ
وليس المراد وصول الهواء المنضغط الى الصماخ كما هو المتبادر من هذه العبارة حتى ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويصل الى الصماخ بل ان ذلك الهواء يتموج بتموجه الهواء المجاور له ويتكيف بالصوت ثم يتموج
المجاور لهذا المجاور ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج الهواء الراكد في الصماخ ويتكيف بالصوت فيسمعه
العصب الحاس والدليل على ان السماع انما هو بوصول الهواء المتموج الى الصماخ هو ما سياتي من ان الصوت
تابع لذلك التموج مقارن له ومن تجويف الصماخ هواء راكد ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت
فلا بد من انتهاء الهواء الراكد في الصماخ ليتموج ويصل تموجه الى ذلك العصب فيحس بالصوت الشارح لذلك وذكرها
لهذا شواهد الاول ان الصوت يميل مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء
الى صماخه الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه
ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وذلك لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث
انا نرى ضرب الفاس القصار على الخشبة من بعيد ثم نسمع الصوت بعده زمانا ويتفاوت بحسب تفاوت
المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب من الكل بان غايتها الدوران
ولا يفيد القطع وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي وان لم يفيد حجة على الخصم واستدل
على بطلان التوقف بوجوه الاول انه لولا ذلك لما ادركنا جهة الصوت وحدة قربها وبعدها لان الواصل





لا يكون الا في الصماخ والجواب بما سياتي في مبحث المسموعات من بيان سبب ادراك جهة الصوت وقربه وبعده
الثاني انا ندرك صوت المؤذن بعد هبوب الرياح بميل من جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك بتموج من
الممكن الوصول مع تخلخله وان لم يكن معه وجهه ولذا يقع من تشوش السماع الثالث ان الحروف الصامتة الانية
كالتاء والطاء والدال لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا يجوز ان يكون لها مسافات ابانقل وصول الهواء الحامل لها اليها
والجواب يعرف مما مر من بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان الحامل لحروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او متعدد في الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ومع الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة والجواب
ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد يجوز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز
ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون الشرط للسماع فيما بعده منتفيا الخامس انا نسمع صوتا من وراء
حائل كجدار مثلا مع امتناع احاطته بجميع الجوانب فلا يمكن ان يكون ذلك بسبب وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان
الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة ونفوذ الهواء في منافذ الحائل مما يبطل ذلك التشكل المخصوص
المذكور منافذه الضيقة جدا ما تام بعقل والجواب انه ان لم يكن هناك منافذ اصلا فلا نسلم السماع الا ترى انه كلما
كان المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فغير مسلم
الكيفية المخصوصة فلا حاجة الى بقائه لانه من المحدثات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت
فلا استحالة في بقائها على استبعاد في بقائه مع النفوذ في المنافذ الضيقة هذا ولما ثبت ان سماع الصوت بل حدوثه مشروط بالهواء
وحركته ثبت انه ليس لتماس الافلاك صوت ولو فرض فلا يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك فما ينسب
الى الاقدمين من انهم يثبتون للفلك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس فحكي
عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فهو من الرموزات
واما من قبيل التخيلات التي قد عرفت ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين
من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يتلاقيا
ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى اليسرى وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين
ويتعلق بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
وهو راجع عندنا الى تاثر الحدقة واما عند الفلاسفة فحيث تتصف الحدقة بالابصار فيكفي ذلك لا يسمى لما

[illegible]

بل راجع الى علم المخروطات والمبرات كما سيأتي ان شاء الله وهذا الكلام انما يتم في مذهب الانطباع فان تاثر الحدقة انما يظهر هوائها
ما هو مقدار من خروج الشعاع بغير طائل لا يكفي ويجب حصوله مع شرائط الرؤية شرائط الابصار وهي المقابلة
بين المرئي والمرآة وعدم البعد والقرب المفرطين وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب وكون المرئي كثيفا اي مانعا من
نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا او مستنيرا وسلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف [illegible]
مرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما هو على مذهب الفلاسفة والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرائط
والمذهب الثاني خروج الشعاع من البصر بمعنى [illegible] مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي [illegible] من
خطوط مجتمعة في جانب الراس متفرقة في جانب القاعدة فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها
لم يدركه ولذلك يخفى من المبصرات الصغيرة غاية الصغر [illegible] المخروط [illegible] خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط على
سطحه [illegible] من هذه الثلثة طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين الا ان [illegible]
اي ان ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو واتباعه وهو المعروف بمذهب الطبيعيين وهنا مذهب ثالث
وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير بذلك آلة للابصار من دون ان يخرج
الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول ان من قوي شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في [illegible] البعيد يفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاجهر يبصر بالليل دون
النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل بنهار الشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان
شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الثالث ان من نظر الى الصفحة [illegible] كلها
لم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق فيه البصر وذلك الا بسبب ان [illegible] سهم المخروط الشعاعي اصح ادراكا من جوانبه
الرابع ان الانسان يرى في صفحة الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرق قدام [illegible] واذا [illegible] الى السراج
يرى كان خطوطا شعاعية انفصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
لا يحجبه عن رؤيته واذا كان كثيفا يحجبه وما ذلك الا لان الشعاع ينفذ في المتوسط في الاول ولا ينفذ في الثاني السادس
ان الانسان اذا راى وجهه في المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى
في العين كما يزعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها الى الوجه فيبصر الوجه
مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة والماء مثلا لانطبعت في موضع معين ولم تتغير من موضعها





بزوال شيء آخر الا ترى ان الرائي اذا استقر [illegible] الصورة من محاذاة البصر لزم ذلك [illegible] من
الجدار [illegible] يختلف بانتقال الرائي من مكان الى آخر كما ترى صورة الشجرة تختلف مكانها في الماء او في المرآة
بحسب انتقالك [illegible] الثاني ومما يدل على صحة هذا ان البصر الذي للانسان قد ينطبع فيه شبح مرئي ينعكس منه
الى بصر ناظر آخر حتى يراه هذا الناظر الثاني ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح ولو كان [illegible]
حقيقة الانطباع في ناظره وجب ان يدرك [illegible] اذ عنده [illegible] حقيقة الادراك تمثل شبح في
[illegible] لكل من تمثل في ناظره شبح [illegible] ومما يدل ايضا على ان ذلك ليس [illegible] المرآة انه يرى المرئي
في المرآة بحيث [illegible] سطح المرآة [illegible] والبعيد [illegible] يكون بعدا
في صورة المرآة وليس [illegible] المرآة [illegible] شبح في باطنها
فينبغي ان يكون ذلك البعد [illegible] وهذا الوجه هو الذي قال في الشفا ان هذه حجة [illegible]
صعوبة الجواب من الكل [illegible] الابصار بخروج الشعاع [illegible] تقدير بطلان
الانطباع [illegible] الابصار [illegible] بخروج الشعاع [illegible] الانطباع [illegible] خروج الشعاع [illegible]
[illegible] ان يكون السبب [illegible] على [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] العين الى الصيقل [illegible] الاحساس [illegible] المرئي [illegible] وهذا ما قال الشيخ في
دفع هذه الشبهة [illegible] الانطباع [illegible] كان من شان الجسم المستنير الملون ان يفعل
في الجسم الذي يقابله اذا كان صيقلا [illegible] الشيخ [illegible] جسم شفاف [illegible] صورة [illegible]
من شان ان يفعل [illegible] شفاف [illegible] المتوسط [illegible] الشفاف والصيقل
وبدل [illegible] الواحد [illegible] وضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المستنير [illegible] من شان هذا
الجسم المستنير ان يفعل [illegible] صقيلا يكون مقابله [illegible] الصقيل [illegible] النهاية
[illegible] ان يكون [illegible] من شان ان يفعل في الصقيل [illegible] يكون الشفاف والصقيل [illegible]
يحتاج اليهما في ان يفعل شيء في شيء آخر [illegible] الصقيل
[illegible] البصر [illegible] الخيال [illegible] الصقيل [illegible]
الجواب منع كون الصورة التي ترى في المرآة منطبعة في المرآة بل [illegible] منطبعة في البصر [illegible] المرئيات
[illegible] الاجزاء [illegible] الوجه [illegible] فلا [illegible] المتوسط اللطيف [illegible] ان يكون [illegible]

الشعاع فيه بل يكفي تادية شبح المبصر الى العين على ما يراه اصحاب الانطباع واما المرتبة الاولى فان شرح المقاصد من انها
لا تدل الا على ان في العين نورا ولكن لا ننكر ان في الآلات الابصارية اجساما شعاعية لطيفة ليس بالبراهين الباهرة
يرتسم بها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية تشتد مركبها عند رؤية
البعيد فتتحلل لطيفها وتفتقر الى تلطيف او تغلظ وتكثف اذا ضعف ورق فرق ما ينفعه وكذا نسبة الى المقابل
القابلة المشفة والضوء لكون قوتها في الجليدية ومركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة المشابهة
يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى ويشبه ان يكون هذا هو مراد القائلين بخروج الشعاع بتجوز انهم
كما في الضوء يخرج من الشمس والا فهو باطل قطعا اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فقط وان اريد
جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف
كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من جزء
فاتر ولا الارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب
الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القريب قبل البعيد
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ويلزم ايضا
ان يرى ما في المحرب لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج والماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة
المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشي بمجموعه وقد يؤول قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا
بخروج الشعاع حدوثه عاما من المبدأ الفياض على هيئة المخروط المذكور عند مقابلة المرئي للمبصر وسموه خروجا
تجوزا ولا يخفى بعده مع شناعته ايضا وان كانت اقل من شناعة الاول من ادلتهم ما جعل في المواقف عمدتها
وهو المنقول من جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه او يكون اصغر منه فيجب على تقدير
كون الابصار بنفس الانطباع او شرطه ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر لكنا نبصر نصف كرة
العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما الممتنع حصول الكبير في الصغير ثم لو كان المبصر نفس الشبح
على ما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول وطرحه حيث كان ذلك واردا لا محالة واما اذا كان انطباع الشبح
شرطا للابصار وكان المبصر هو الامر الخارجي كما هو الحق فلا يرد وعليه ذلك فان شبح الشي قد لا يساويه
وان كان مرجحا للابصار على ما هو عليه هذا واما المذهب الثالث فيمكن ابطاله بمثل ما ذكر في ابطال الشعاع
وقال ايضا انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الخارج من عين عصفور بل بقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف كرة العالم

الى كيفية



الى كيفية وايضا لو توقف الابصار على ما يمتنى اليه المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى
لان ذلك ليس مما لا يقبل الاشتداد لانه من باب القوى والحالات فيجب ان يكون ضعيفا يبصره الاعمش
راه اقوى او انقص قوة وان ضعف كما في الشعاع انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذاك والا فقد
اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحالة لشي من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد وهو باطل وان حصلت
لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا من غير مرجح يلزم ان لا يراه الا ذلك البعض وان حصل لكل من تلك العيون
لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لا يقال لا يلزم ذلك لانه اذا كان امر يصلح ان يكون كل منها علة
مستقلة له عرفتها بما سبق لان مراد العلة كلام في سبب [illegible] المعينة حقيقة عدم العلة لعدم الحكم لانا نقول
فيلزم ان لا يرى شي ذلك السابق من العيون اذ لا معنى لرؤيته الا كيفية شعاع البصر غيره هذا واما اصحاب
الانطباع فقالوا لما كان ساير المحسوسات ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شي من الحواس بل بان يرد
اليها شي منها جاء [illegible] الابصار ليس يكون بان يخرج شعاع البصر فيلاقي المبصر بل بان يتشبح صورة
المبصر الى البصر بتادية المشفات وليس المراد من تادية المشف ان الهواء يقبل صورة المبصر ويحملها الى البصر بل المراد
ان من شان الجسم المستنير ان يتادى شبحه الى المقابل لما اذا كان قابلا للشبح ان لم يكن بينهما مانع هو الملون
بل كانت الواسطة مشفة كالهواء ولو كانت الواسطة قابلة اولا ثم صورته لادت الى الابصار كما يكفي كان
وضعها كلونه [illegible] الى الملامس كما يكفي كان وضعها كذا في الشفاء والمشهور ان المراد من كون الشي قابلا للشبح
هو كونه صقيلا فان الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد مثل مرآة مجلوة فاذا قابلها متلون انطبع مثل
صورته فيها لا بان ينفصل من المتلون شي ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في العين ويكون استعداد
حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وانت بما عرفت كلام الشيخ من عدم انطباع صورة المرآة في المرآة
وصورة [illegible] من الصقالة جزء [illegible] قبول الشبح بل لعله لابد مع ذلك من كون الصقيل [illegible]
لروح مخصوص كما في الشبح في الآلة الابصارية هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك بالبصر شبحا من المدرك ما يبقى
في الخيال من صورة المرئي [illegible] ان ذلك المتخيل هو صورة الشي في نفسه وقد انتقل الى الخيال بمجرد
الشي من صورته كلا بل هو شبح جزء [illegible] فان بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة اذا نظرت اليها ثم [illegible]
[illegible] القطرة النازلة [illegible] النقطة [illegible] المتحركة [illegible] دائرة
ان تحقق ذلك [illegible] من نقطة متحركة في جزء زمان [illegible]

بالمقابلين فيجب ان يكون كون القطرة في كل ثمة واستدارة ما بين ذلك ولكون النقطة على طرف من المسافة ثم في ستدير
بنهاية طرف آخر واستدارة ما بين ذلك فيتصور الشيخ منك وليس ذلك بجيب آن واحد فيجب ان ان يكون
شيخ ما تقدم مستحفظا بجده با فيا تعقيبه ثم يلحقه الاحساس بما يأخر ويلحقها استدارة كانه محسوس وذلك لان
صورته راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت من اي احد فرضت ولم يبق فيه زمانا انتهى كلام الشيخ وانما
كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الاول وفي الحس المشترك في الدليل الثاني وبهذا على مذهب الانطباع
لان المرئي من الخارج لا يمكن ان يحصل في الحس المشترك الا بعد ان يحصل في البصر كما انه لا يمكن ان يحصل في الخيال الا بعد
ان يحصل في الحس المشترك فلولا الحصولين هو فان بالحصول في البصر وهذا مما لا ينبغي ان يشك فيه ويرجع الدليل
الثاني فان الذي من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا حتى كانه ينظر اليها وكذا من نظر
الى الروضة المخضرة جدا سنة طويلة ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك حتى ان نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل
مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة في العين هو بقاؤها في الحس المشترك كيف يدفع الاعراض والتخفيف
اللذين هما ثابتان من عدم المقابلة ووجود الحجاب لا ينفي بقاء الصورة في العين الا حكمة واما ما اورده عليه من ان
الصورة في الصورتين ليس الا ان ما تبقى في الخيال في الجليدية لضعفها ان ذا يعرف البتة ان بين التخييل وتلك الصورة فانها
من قبيل المشاهدة لا التخيل اصلا كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق بالانطباع في الجليدية واما الدليل
الذي نقله في شرح المقاصد وجعله عمدة الادلة من ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون
انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه
وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ومن نظر نحو انفه فيرى عليه دائرة من الضياء الى غير ذلك من الامثلة
ففيه ان الكبرى في غاية الخفاء كيف وهي غير مسلمة عند طرفي النزاع اما عند الشعاع فظاهر واما عند اصحاب الانطباع
فلما مر من عدم انطباع صورة المرئي في المرآة بل الصورة المادية الى غير ذلك واما ما اورد عليه من انه انما يفيد الشيخ
لا كون الابصار به فجوابه ان المقصد من اول هذا المطلب انما هو افادة الانطباع واما كون الابصار به فحصل بعد ذلك
واثبات الشعاع والاستحالة من حكم الحس الصاحب ثم ودليل آخر هو ان الشيء اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد
عنه وما ذلك الا لان الانطباع في العين انما هو على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي
من انه وتر زاوية المخروط ومعلوم انه وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان اقل في القصر والزاوية اعظم وكلما بعد
فبالعكس والشيء الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعل موضع الابصار هو الزاوية



على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث لان الابصار ليس
حاصلا بمجرد القاعدة بل براس المخروط فيه على مثل مثل فيجوز ان تتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه
دقة وغلظا كيف والمرئي اذا بعد يستدق المخروط فيضيق زاويته التي عند الباصرة ويضيق لذلك الاثر فالتي
عند البصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب
والبعد هذا وقال في المباحث المشرقية انا نعلم على الضرورة بان العين على صغرها لا يمكن ان يحصل فيها نصف كرة العالم على
كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة العالم ولا ان يدخل فيها صورة بنصفه فلا اجد اشد ظاهرة الفساد
والى لا اتعجب من اشتهار هذين المذهبين بين الناس واقبالهم على قبولها ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور
حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة
من غير ان يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فيلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اولهما
على طرف النقيض انتهى وانت بالتامل فيما سبق ما ذكرنا من الكلام عارف بما هو الحق من المقام واذا عرفت
على ما قررناه ان الابصار بخروج الشعاع من البصر الواقع على المبصر **فان انعكس** ذلك الشعاع من المبصر
وذلك اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع الصقيل من الشعاع
لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع ولنصور الانعكاس فنفرض الحدقة ء ح ح ء سطح المرآة ء ب هو المرئي من ذلك
السطح ء ه تقابل المرئي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة و ا ب هو خط الشعاع النافذ الى المرآة ه ب هو الشعاع
المنعكس وزاوية ا ب ج هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب ء زاوية الانعكاس من
جانب ء وهي مساوية لزاوية الاولى على ما ذكروا في المناظر والا فلا يجب ان يقال وان يغ زاويتا ا ب ه ح ب ء واما
زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية اذا كان الخط النافذ قائما على سطح
المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس هذا فاذا كان المقابل للصقيل هو وجه المرئي يجب ان يكون الخط الشعاعي النافذ عليه والمنعكس
ذلك الخط على نفسه وصل الى **المدرك** اي الرائي **ابصر** ذلك الخط المنعكس **وجهه** اي وجه المدرك فالصقيل
في مكانه على الاستقامة والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن للمدرك شعور بالانعكاس يتوهم انه يراه
على الاستقامة فيظن كالمعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة كان الخطوط المنعكسة قصيرة
فيظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها كانت الخطوط المنعكسة طويلة فيحسب ان صورته غائرة في عمقها واما
مذهب الانطباع فصورة الصقيل والوجه كلاهما مرتسمان في العين لكن صورة الصقيل تتوسط الهواء المشف

فقط صورة قمر الوجه بتوسط الهواء والصقيل معا كما هو المراد فلا تلك الصورتين معا في العين مع سبق صورة الصقيل
بل ان صورة الوجه تري في الصقيل ومن لوازم ذلك ان يري زاويتي الشعاع والانعكاس رؤية الشجر على شط النهر منكسا
والسبب في ذلك ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله
من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل بقاعدته كما صح بالفرض لتصوير ذلك فقط آ ب مرئي النهر وخط ح ت الشجر
القائم على شطه وه مركز البصر فرض ان آ ب نقطتي ق ق وع على ح ب فيقطع ع ط فاذا خرج من ه شعاع الى ق
والآخر الى ع وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط ليكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه ق آ كالزاوية الانعكاسية
اعني زاوية ط ق ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيكون الزاوية الشعاعية ه ع آ كالانعكاسية ح ع ب فيكون
المنعكس الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء
على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وابعدا
الى اسفل فتراه منكسا رأسه ابعد من سطح الماء فاشرنا اليه جدا وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم ما ذكر
المذكور انما هو في علم المناظر ومما يعرض من شعاع الانعطاف بيان ذلك ان الخطوط الشعاعية اذا نفذت في سطح المخروط
نفذت على الاستقامة الى طرفي المرئي اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت
بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرآة ماء او بالعكس فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت
ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم
الانعطاف رؤية الشيء في الماء والبخار اعظم مما يري في الهواء فان العنبة تري في الماء كالاجاصة والكوكب يري
في الافق اعظم مما يري في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية رأس
المخروط اعظم منها اذا انفذت الخطوط على الاستقامة لانه يجب حينئذ امتداد الخطوط بحيث اذا انعطفت ومالت الى
السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك ه مركز البصر و آ ب المرئي
فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو خطا ه آ ه ب المستقيمان واذا كان مختلفا
بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما هو خطا ه د آ ه ح ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط اعني خط ه ز
و د والزاوية المتوهمة من الخطين المنعطفين مفروضا على الاستقامة وهما الانعطاف كزاوية ح ه د اكثر من زاوية الانعطاف
وهي اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور ان شكل زاوية الرؤية فقد اخطا وقد نبه عليه بعض المحققين من شارحي المناظر
كذا في شرح المواقف اقول ان هذه الاحكام واشباهها من مسائل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع ظاهرة لكن

لايتوقف



لا يتوقف عليه كما يشير اليه كلام شارح المقاصد والمواقف بل يجري على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب
المواقف فان هذه الاوضاع حاصلة بعينها وان كانت الخطوط والمخروط متوهمة وان فرض تعدد
السهمين تعدد المرئي قال اصحاب الشعاع يجب ان يتقاطع المخروطان عند الخروج من العينين بحيث
يتحد سهماهما على سطح المرئي الواحد واحدا فان عرض عارض يمنع من التقائهما كذلك بل تعدد السهمان رأى الشيء
الواحد شيئين لان قوة النور في سهم المخروط اشد ثم ان الكلام في سهمي المخروطين مشكل بل الصواب ان يقال
بالكلام في وضع السهمين وتعدده بما تقدم نقل عن قيد الانشفاف [illegible] فظاهر ان الكلام في المخروطين مع تعدد
السهمين انما يكفي في رؤية الشيء واحدا لو كان المرئي نقطة منه واما اذا كان المرئي ذا [illegible] لم يكف ذلك بل لا بد
واما اصحاب الانطباع فقالوا ان الشيء المبصر اولا ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن لا ابصار بها
عندها والا لكان الشيء الواحد يري شيئين لان له في الجليديتين شبحين كما ان اللمس باليدين كان لمسين بل لهذا
الشبح تأدي في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب وكان ان الصورة الذاهبة منهما الى ملتقى الروح
مخروطا يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية وذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح
المؤدية التي في العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك فيتحد منهما صورة
شبحية واحدة عند جزء من الروح الحامل لقوة الباصرة فاذا اتحدت تلك [illegible] رؤية الشيء الواحد شيئين بسبب
انتقال الآلة المؤدية للشبح الذي في الجليدية الى الملتقى واخرجها عن محاذاة الشبحان الى موضع واحد على استقامة
بل يتصور كل منهما جزء من الروح الباصرة المرتبة هناك على حدة فيكون له نهاية شبحان وشيئان مفترقان من
خارج ومنها حركة الروح الباصرة وهيجانها بشدة الحركة او الاقدام او ضعف حتى يتقدم جزء المدرك مركز السهم
او يجب الطبع [illegible] هنا الشبح قبل تقاطع المخروطين جزء من شبحين ومنها جزء ذلك كالانشغاف فان قيل
اذا كان قد ما صاحب اعني قرب وبعيد بحيث [illegible] القول الثاني فاذا اجتمع النظر على ابهام كان بحيث كأنها [illegible] نظر
الى جزء فانما نراه واحدا او [illegible] اثنين [illegible] كان السبب ما ذكره [illegible] لكن ذلك لا لازم ان يكون الآلة
المؤدية للشبح متوحدة ومستقيمة [illegible] الحركة وساكنة معا في حالة واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا
حيث يلزم تعدد السهمين والكل [illegible] معا في حالة واحدة [illegible] المؤدية باعتبارين ومنها الشيخ جزء باعتبار
[illegible] ومنها الشيخ آخر فان كلا منهما مخروط [illegible] فالمتصل [illegible] المستقيم والمتحرك عند الساكن والمتعدد
غير المتحد فلا اشكال [illegible] من المذهبين فهذا هو الكلام في ادراك الحس الظاهرة وما [illegible] عرفت [illegible]

وبعيد ان يكون لحيوان ما حاسة لا يفيد الا كون هذه الحاسة للانسان مع كمال مرتبته في الوجود وقال الشيخ ولا يبعد
ان تكون الحواس هي هذه المشهورة وان يكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استوفى
جميع ما في تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس فقد
تكلف شططا ثم قال فاما الحواس المفردة والمحسوسات المفردة فما ذكرناه واما الحواس المشتركة والمحسوسات المشتركة
واراد بالحس المشترك ما يدركه غير واحد من الحواس فيشترك فيها عدة من الحواس وذلك كالمقادير والاوضاع
والحركات والاعداد والسكونات والاشكال والقرب والبعد والمماسة الى غير ذلك فان هذه يدركها البصر في ضمن الالوان
والسمع في ضمن الصوت واللمس في ضمن الكيفية الملموسة وبالجملة يحس هذه مع اشياء اخرى لو انفردت
عنها لم تحس وهذه الاشياء الاخر تحس او تعرض انفرادها عنها وذلك ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس
بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقة ولكنه يقارن لما هو محسوس بالحقيقة كالاضافة المقارنة لابي عمرو اي خالد مثلا
فان المحسوس منها بالحقيقة هو اللون والشكل واما الاضافة فليست محسوسة اصلا وليس منها ارتسام في الحواس
فقط والاشياء المذكورة ليست كذلك بل لها ارتسام في بعض الحواس فهي محسوسة بالحقيقة وبالذات لا بالعرض
وان كان احساسها بتوسط محسوسات اخرى فان كثيرا من الامور التي بالحقيقة ليست بالعرض فانها تكون
بتوسطات كما في الشفاء وقد يقال لها ايضا انها محسوسة بالعرض اي بواسطة الضوء واللون والحرارة والبرودة
ونحوهما كما مر في المحسوس بالبصر فيكون رؤيته واحدة مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاصالة
وبالمقدار بالعرض وبتبعية اللون ويكون لا محالة منه اثر في الحس اذ ليس يكون الشخص اما البعد حيث ليس منه
اثر في الحاسة البتة مع كون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين ويكون في الاول بمعنى المجاز بخلاف الثاني فانه
يكون بالحقيقة ايضا فان رؤية اضافة الابوة عند رؤية الالوان مجاز مطلق ولذلك لا يحصل منه ارتسام في الحاسة بخلاف
رؤية الشكل عند رؤية اللون فانها رؤية بالحقيقة وان كانت بتبعية اللون ولذلك يحصل منها ارتسام في الحاسة
ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حاسة اخرى بل ما كان
ادراكها الا بتوسط غير ممكن كما عرفت استحال ان يفرد لها حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لهذه حاسة مشتركة
زائدة مع النفس بها يدرك وهذا غلط فانك قد عرفت ان من ذلك ما يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك
ومنه ما يدرك بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا اخواته فلا يمكن ان يدرك شيء من ذلك بغير متوسط هو
اول لشيء من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا واما لما لم يكن فليس لها حاسة مشتركة انتهى ولما فرغ الشيخ من الحواس





الظاهرة شرع في الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى التي هي الادراكية للجزئيات بالحس ما هي بمنزلة حياض
ان يرد النفس ومنقاشة بصور المحسوسات كلها ولذلك سمي بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه من ظن
ان للمحسوسات المشتركة حسا مشتركا كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها مستغنية عن اثبات وجودها
وانما يبحث عن كيفية الاحساس بها كما مر واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات ففي وجود الحس المشترك
استدل في الشفاء بوجوه منها ما معناه انا نحكم بان هذا اللون هو هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
حكما يلزم ان يكون طرفيه مجتمعين في المدرك الواحد ولا يمكن ذلك الا باجتماعهما في النفس لما مر من انها لا ترتسم فيها
الصور المحسوسة الا في الحس الظاهر فانه لا يدرك الا جزئي واحد من المحسوسات فلا بد من قوة ترتسم فيها صور
المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات من قبيل اسناد الفعل الى الآلة لان
الحاكم بالحقيقة هو النفس وهي صفة لقوله منطاسيا وتانيثها باعتبار كونها قوة فان قلت العقل يحكم بين
كلي وجزئي كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا في العقل لكان الجزئي والذي في قوة لكان الكلي
فاذا جاز الحكم بين شيئين احدهما في العقل والاخر في قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما في قوة والاخر
في قوة اخرى قلنا المرتسم في ذات العقل لا يجاوز المرتسم في آلة من قواه واما المرتسم في قوة من قواه فهو
يجاوز المرتسم في قوة اخرى من قواه البتة فتفطن ويمكن ايضا ان يقال كما لم يتم وجوب اجتماع طرفي الحكم
في مدرك واحد مطلقا بل قلنا ان حكمنا بين المحسوسات حكم باجتماع طرفيه في مدرك واحد كما يظهر من التأمل في قولنا اذا
المرء هو هذا الابيض وفي جميع نحو في الحكم بين الكلي والجزئي وجوب اجتماع صورتيهما في مدرك واحد كما يظهر من التأمل
فتدبر ومنها ما يحصل انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة بالاستدارة دائرة وذلك على سبيل المشاهدة
لا على سبيل التخيل والتذكر [illegible] امتدادا وانما ولا ان نرى امتدادا او نقطة متحركة في حيز زمان ما الا ان يجز
ان تخيل الشيء في مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق وكونها امتدادا وما بين ذلك كون النقطة على طرف
من المسافة التي تستدير فيها مع طرف آخر وامتدادا ما بين ذلك متصورا في الشيخ عند ذلك الحس وذلك
يجب ان يكون واحد فيجب اذن ان يكون الشيء قد تقدم مستحفظا عنده باقيا حينما يلحقه ثم يلحقه الاحساس بما
ويجمعهما امتدادا كانه محسوس وذلك لانه صورة مرتسمة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن اي
قد عرفت ولم يبق فيه زمانا ما الا ولا يمكن ان يكون اجتماع السابق مع اللاحق في البصر لزوال المقابلة المشروط
بها الابصار ولابد من قوة اخرى يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبل المشاهدة لا

تبدل التخيل الى هذا الوجه اشار العلامة بقوله لو في هذه النقطة خطا والشعلة دائرة والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك الارتسام في القوة الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ثم [illegible] الا دليل عليه سوى
الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحى هذه
الصورة منها ينطبع فيها صورته في حيز آخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما النفس معا على انهما
صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة والتخييل
ذلك على الوجه الذي صورناه كذا في المواقف وشرحه واستشهد بان منع اشتراط الرؤية بالمقابلة ممكن
بناء على ما من الاشعري كما عرفت واما تسليم الشيخ ادراك البصر الحركة فغير قاطع بل هو ممنوع كيف وقد قال
ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بقوة غير الحس انتهى و منها رؤية المبرسم وهو يجمع الحين
من به البرسام اي المرض المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فانه اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرية يشاهد
ما لا تحقق له في الخارج وهذا معنى قول الشيخ ولان مثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة قد يعرض لمن
يغلب عليهم [illegible] الحس ولا يكون السبب في ذلك الا متمثلا في هذا المبدأ انتهى و من هذه القوى الخيال وهي خزانة
الحس المشترك يحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهي خزانة
الحس المشترك وبها يعرف من يرى شيئا ثم يغيب ثم يحضر ولولا الاشياء ما عرفته ولا [illegible]
[illegible] والدليل على وجوده ان النفس لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها
طرفيه جميعا لكن لا تقدر على ذلك الا بقوة تحفظهما جميعا والا ينعدم كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر ولا [illegible]
اليه الانتقال [illegible] ذلك فان الانسان اذا رأى [illegible] ادراك صورة احدهما موجبا لاستحضار
صورة الآخر لانا نقول ذلك [illegible] الشيخ [illegible] عدم [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] واما ما ذكره من [illegible] فانما يتم لو تحقق ذلك مع عدم تحقق عدم الحافظ [illegible]
الدليل على مغايرتها للحس المشترك [illegible] القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ [illegible]
[illegible] ان يكون بحيث يدرك المحسوسات [illegible] ولا يتمكن من حفظها [illegible] قد يكون بحيث [illegible]
مع حفظها لما سبق ادراكه منها فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله لوجوب المغايرة بين القابل
والحافظ قال الشيخ هذه القوة التي تسمى الحس المشترك مركز الحواس ومنها تتشعب الشعب واليها يؤدي
الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس لكن [illegible] هذه هي القوة التي تسمى [illegible] مصورة ثم قال الحس





المشترك والخيال كانهما قوة واحدة وكانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك لانه ليس ان يقبل هو
ان يحفظ فصور المحسوس تحفظها القوة التي تسمى بالخيال وليس اليها الحكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك
والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما ويحكم ما فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض وهذا الحافظ
لا يحكم [illegible] ما في ذاته بان [illegible] انتهى و من القوى الوهم المدرك للمعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كالسياق وليست هي محسوسة في مقابلة الصورة وذلك كالعداوة الجزئية
التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها ودرك
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها ولا يتم الا بقيام تلك من الحواس ودليل على مغايرتها للنفس الناطقة فلا بد من قوة
باطنة بها تدرك النفس هذه المعاني فتلك المدركة للمعاني الجزئية التي تنالها الاستدلال على وجود هذه القوة فاني في
الشفاء ان الحكم في المحسوسات بمعان لا تحس اما ان لا يكون في طباعها محسوسة البتة واما ان تكون محسوسة لكنها
لا تحس وقت الحكم اما التي لا تكون محسوسة في طباعها البتة فمثل العداوة والرداءة والنافرة التي تدركها
الشاة من صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها منه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يونسها به
امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولنسم
الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى شيئا اصفر فنحكم انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه الحس في
هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم في نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاؤه من جنس المحسوس
وليس يدركه في الوقت انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة قال في الانسان للوهم احكام
خاصة من جملتها حمل النفس على ان يمنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبى التصديق بها فهذه
القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا
بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر افعال الحيوان انتهى و من القوى الحافظة للمعاني الجزئية المدركة
للوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال الى الحس المشترك وما يدل على وجودها ومغايرتها للوهم ما مر في الخيال قال
في الشفاء قد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة
فخزانة مدرك الحس وهو الصورة هي القوة الخيالية وموضعها مقدم الدماغ فلذلك اذا حدثت هناك آفة فسد
هذا الباب من التصور اما بان يتخيل صورا ليست او يصعب استثبات الموجود فيها وخزانة مدرك
الوهم وهو المعنى هي القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك آفة وقع

الثاني وهي ما يحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى تارة متذكرة فتكون حافظة لعينها لثباتها فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثبات تلك الصور مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا
من الصور الموجودة في الخيال كأنه كان يشاهد هذه الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادرك معها المعنى
الذي يطلب لاح له المعنى كما لاح من خارج وانثبت القوة الحافظة في نفسها كما كانت تثبت فكان
ذكرا انتهى ومن القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض ومع المعاني والمعاني بعضها مع بعض
ومع الصور وكذا المفصلة بعض الصور من بعض ومن المعاني والبعض المعاني من بعض ومن الصور والاشارة
والذي يدل على وجود هذه مغايرة لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لقوة غير التي بها القبول او الحفظ
وهذه القوة دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وهي تفتش ابدا الاوسط بمستعرض ما في الحافظة ومن المحاكية لما يرد
العقلية والهيئات المزاجية وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي
التي تستعملها على اي نظام اما بواسطة القوة الوهمية من حيث تصرف متخالها وتسمى متخيلة او بواسطة القوة
العقلية وحدها او مع الوهم وتسمى متفكرة ومما يتعلق بهذه القوة امر الرؤيا حيث قال انك قد
عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات الخارجية وان المشاهدة بالحقيقة انما يقع هناك فالقوة
المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة وانطبعت تلك الصورة في الحس المشترك صارت
مشاهدة مثل الصورة الخارجية فان الصورة الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة
في الحس المشترك والارتسام في الحس المشترك ليس لكونها منسوبة الى الخارج بل لكونها بهذا النحو من
التجرد فاذا عرض بسبب من الاسباب ان امكن التخيل والفكر واما شيء من التشكلات السماوية ان شكلت
صورة في الخيال وكانت النفس ساكنة عن اعتبارها امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع
الوانا واصواتا ليس لها وجود في الخارج واكثر ما يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية او عقول الوهم وعند
اشتغال النفس النطقية من مراعاة الخيال والوهم فهناك يقوى المتخيلة على افعالها الخاصة فتمثل الصور
وتوردها على الحس المشترك فان من شأنها التشبيح والتصوير دائما حين لو لم يغلب وطبعها ما لم تعرف
من ارتسام الحس المشترك والصارف لها من فعلها انما هو ورود الصور من خارج على الحس المشترك
واشتغال النفس بها وبمراعاة الوهم المتخيلة فيستعملها الدرج ويعوقها عن فعلها الخاص فاذا ارتفع احد
هذين الصارفين وانقطع الحس المشترك من ورود الصور عليه من خارج وفرغ النفس اذا كانت صافية

وتركيب الصورة مع الصورة كما في تخيل انسان له رأسان ... وكان ذلك تركيب ... وتركيبها مع المعاني ... وهذه القوة ... وتفصيل الصورة من الصورة ... وتفصيلها من المعنى ... وتفصيله من الصورة





وخالية من عوارض المزاج للاتصال بعالم الملكوت والمبادئ العالية المنتقشة بجميع ما كان او سيكون اتصالا
عقليا روحانيا فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال ما يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم واحوال الامم وما اشبهها
فيكسوه المتخيلة المجبولة على المحاكاة والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفائض قريبة منه
او بعيدة فيحتاج الى التعبير اي التطبيق هذه الصورة الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريدها
عن الكسوة التي البستها المتخيلة اما بمرتبة او بمراتب حتى يعلم ما افاضته النفس من المبادئ العالية اعني
ذلك الامر الكلي الفائض بذاته وقد لا يتصرف فيه المتخيلة فلا يحتاج الى تعبير كما هو من تعادت الالهام
والكلية فيقع كما هو من غير حاجة الى التعبير واما الرؤيا ما يكون لسبب عوارض المزاج كثوران خلط او بخار وغلبته
كما ان الدموي يرى الاشياء في نومه اشياء حمراء والصفراوي اشياء مشعة ونيرانا والسوداوي جبالا او دخنة والبلغمي
مياها واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة كل خلط او بخار بما يناسبه وكذلك التي تكون من الصور المرتسمة
في الخيال مما احسته في اليقظة فان من دام فكره في شيء قد يراه في النوم فجميع ذلك من قبيل اضغاث
الاحلام لا توقع لوقوعها ولا تعبير لها بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة الوحي للانبياء عليهم السلام
في اليقظة فانهم لقوة انفسهم وانجذابهم الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم في اليقظة
ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فيدركون الشيء بحاله او بمثاله ويتمثل لهم شبح حامل
الوحي من جبرئيل او غيره من الملائكة المقربين نبيا بدونه ويتمثل لهم ما يدركونه من المعاني فيسمعونه خطابا
منه بالفاظ مسموعة مقروءة وهذه نبوة مختصة بالقوة المتخيلة وههنا نبوات اخرى متعلقة بالقوة
العقلية وبالقوة المحركة ليس هاهنا موضع ذكرها **خاتمة** اعلم انه قد علم بالتشريح ان الدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فالة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم البطن المقدم والة الخيال هو الروح المصبوب في مؤخره والة الوهم سلطان القوى الحسية
ومستخدم سائر القوى الحيوانية كان الدماغ كله آلة له وان كان له اختصاص بمؤخر التجويف الاوسط والة
المتصرفة مقدم التجويف الاوسط والة الحافظة مقدم التجويف الاخير واما مؤخر هذا التجويف فلم يوضع فيه
شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو وضع فيه شيء من هذه القوى كثر فيه
المصادمات الموجبة لاختلال القوة **قال المحقق الشريف** فانظر الى حكمة الباري حيث قدم ما يدرك به

الصور الجزئية ووضع بجنبيه ما يحفظ ما آخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظ
وانتظم المتصرفة فيهما اى ما بينهما فيسمى بقوت مدبرته وجعلت حكمته تشهد وبيرات رد الى ما قيل في تعيين
محال تلك القوى بطريق الحكمة والغاية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا والخيال خلفه لانه خزانته اى ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي
ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته و
والمتخيلة في الاوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة هذا ما قدم تمت مباحث

ما اورد من الشرح والمتن وتيسر مباحث الامراض كلها

والحمد لله على الاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

**الفصل الخامس** في الاعراض وفيه مقدمة ومباحث **المقدمة** في حصر الاعراض في مقولات تسع
هي الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وكل منها جنس عال للعالم
جرت بتسميته مقولة فالممكنات بحذافيرها منحصرة في عشرة مقولات واحدة منها مقولة الجوهر والتسعة منها
هذه المذكورات هذا مذهب ارسطو ومن تبعه وهل الممكنات منحصرة في هذه العشرة بمعنى ان لا ممكن الا وهو داخل
فيها تحت واحد منها او كان المعنى ان مقولاتها منحصرة فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة منها كالهيولى والصورة
والنقطة والوحدة زاعما انها مبادي المقولات وليست داخلة فيها فان الوحدة مبدأ العدد وليست بعدد والنقطة
مبدأ الوجه والمقدار وليست بمقدار وكل من الهيولى والصورة مبدأ الجسم وليس بجسم وكالعدم والجهل لكونهما من
الاعدام وظاهر قوله وتنحصر في تسعة ناظر الى الاول وكلام الشيخ في الشفاء صريح في الثاني فانه قال
في جواب من ادعى ان ههنا امورا خارجة من المقولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة
والعدم والجهل وما اشبه ذلك بهذه العبارة فنقول ان ليس كل موجود واشياء لا يدخل في المقولات هذا مع
ان المقولات كانت في العشرة بل كل ذلك واحد منها وهو ان يكون اشياء لا تدخل في احدى المقولات العشرة
ولها اجناس اخرى على انواع تحتها اذ ليس يجب بالنظر ان يكون لكل ذات موجودة مشاركة في امر ذاتي هو
اعم جزء موجود اذ ليس يكون لتلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل
ولو كان لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد لم يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في
ماهية مشتركة حتى يكون هناك جنس فقد يمتنع ان يكون امور مفردة لا تشارك الا في نوعها والانواع ايضا
الانواع بالقياس الى ما تحتها ولا قياس لها الى ما فوقها حتى يكون لها من الانواع اجناس فوقها واذا كان هذا محتملا
لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة من المقولات وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هي هذه
العشرة او الخارج منها ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها فليس ان جميع ما او ردوا خارجا من المقولات
لم يكن ذلك موجبا ان لا يكون المقولات عشرة فقط اذ لا يصح ان تلك الاشياء اجناس خارجة من العشرة
اشهر لزوم الشيء والغرض من هذا الكلام هو ان خروج شيء من المذكورات من المقولات بجواز في هذا الحصر
لكون حصر المقولات لا الممكنات واما ان ذلك امر كون الشيء من الممكنات خارجا من المقولات هل



واقع ام لا فقد لسبط الشيخ الكلام فيه وحاصل ما حققه هو ان ما زعموا من ان كون شيء مبدأ المقولة مانع
عن دخوله في تلك المقولة ليس بحق بل مناط الدخول في مقولة والخروج منها هو تحقق رسم تلك المقولة
في ذلك الشيء وعدم تحققه فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة
ليستا داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فهو مبدأ شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك
الشيء عنده خارجا من المقولات بحسبها من دون ان يقدح في حصر المقولات واما الاعدام والملكات فكلما انها
داخلة في الجوهر والعرض كذا هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بداخلة فيها بالذات ثم ان التحقيق حصر
المقولات في هذه العشرة يتوقف على امور منها ان لا يكون لهذه العشرة كلها الا جنس واحد كالوجود
على ما ظن ومنها ان لا يكون لها مفهوم العرض جنسا لهذه التسعة كما ان الجوهر جنس للخمسة المشهورة ومنها
ان لا يكون لاجناس العالية للعرض اقل من تسعة كما زعم بعضهم انها ثلثة الكم والكيف والمضاف فيشتمل
البواقي من ذوات النسبة وبعضهم انها اربعة الثلثة المذكورة والحركة ومنها ان يكون مفهوم كل واحد من
هذه التسعة جنسا لما تحته لا مفهوما مشككا او من قبيل اللوازم المنفكة ومنها ان لا يكون شيء من هذه التسعة
تام حقيقته ما تحته من الافراد والا لكان نوعا حقيقيا لا جنسا اما الاول امر كون الوجود جنسا للمقولات العشرة
فقد عرفت انه من اوائل الكتاب لكونه مقولا بالتشكيك ومع ذلك هو زائد على الماهية وليس من الامر
المقومة لماهية قال الشيخ ان حال الوجود في هذه العشرة ليست حالا واحدة بل الوجود لبعضها اقدم ولبعضها بعد
كما للجوهر والعرض ولبعضها اتم ولبعضها ليس باتم كما للوجود بذاته والموجود لغيره ولبعضها الكم ولبعضها
اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع
طبايع الاجناس على انواعها فلا يكون جنسا ولو كان متواطيا لم يكن ايضا جنسا فانه عرض دال على حيثية
داخل في ماهيات الاشياء ولذلك اذا تصورت معنى المثلث ولم تنسب اليه الشكلية ولم تنسب اليه الوجود وجدت
الشكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان تعلم المثلث انه مثلث الا وقد وجب ان
يكون شكلا وليست تحتاج في ان تتصور ماهية المثلث ان تتصور انه موجود فلذلك يمكنك ان
تفهم ماهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى بين لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من
كتاب اقليدس ثم يتحقق واما الثاني امر عدم كون مفهوم العرض جنسا للمقولات التسعة فقد عرفت
ما في اوائل مباحث الجواهر والكيفيات في ذلك وقد قالوا ايضا ان العرض من الجوهر وذات الشيء حقيقته

بخلاف العرض فان معناه ما عرض للموضوع وهو وجود الشئ في شئ انما يكون بعد تحقق حقيقته واما الثالث فقد
قال الشيخ واما الذين لم يقدروا ان يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وان يجعلوها في مقولات اقل عددا فيظهر لك
بطلان هذا المذهب حين تعلم رسوم هذه وخواصها فيتضح لك انها متباينة غير داخلة بعضها في بعض
وان المضاف لا يمكن ان يشتمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شئ من المقولات الاخرى حمل الجنس ولكن
يوصف كل واحد بان يعرض له فيكون له نسبة الى الشئ يصير بها مضافا اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له
ونحو ذلك ان الشئ لا يصير بسبب ان له شيئا وانه في شئ او مع شئ مضافا اليه بل بان ماهيته يعقل
من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون ماهيته من جهة هذا الاعتبار معقولة بالقياس الى غيره فان كونه في
في الدار هو نسبة الشئ هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم ان اعتبرت المتكرر وجدت
الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث
حوى وذلك ما دام لا من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية فقد عرضت له الاضافة كالبياض فانه
حيث هو بياض شئ ومن حيث انه لون البياض ليس لانه ابيض فان ماهيته معقولة بالقياس الى المادة او الى السواد
لا ماهية انه بياض بل ماهيته انه لا يحصل لك ليس كون الشئ في مكان الذي هو نسبة طرف واحد هو نفس
كون الماهية معقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يعتبر النسبة ثانية المتكررة من الحاوي والمحوي
وقال اما الحركة فانها ان كانت هي مقولة ان ينفعل فما رايت جنسا وان لم يكن مقولة ان ينفعل فانها
لا يجب ان يكون جنسا بل يجب ان يكون مقولة على انواعها بالتشكيك وان يكون ذلك المانع من ان
يجعل الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل ان الشئ والالفاظ لم يكن هناك مانع من هذا القبيل فقولنا ان
ينفعل هي بعينها الحركة وسيرد عليك الكلام في موضعه انتهى واما الرابع فقال الشيخ ان هذا الشئ يكاد له
جمهور المنطقيين واما ارائي اني لم اجد الوفاء فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى تكلفات من نظر احدها
ان يبين انه هو واحد من هذه المقولات الا ذي هي ماهية قولا لجنس وهذا يحوج الا ان يبين ان حملها على
ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون على
سبيل التشكيك وليس على سبيل قول اللوازم او الامور اللاحقة التي لا يتقوم بها ماهية الشئ فانه ان
كانت الكيفية مثلا نسبت تقع على الاشياء المحمولة انواعا لها على شرائط وقوع الجنس لم يكن جنسا لما تحتها
على ما هو اخص مما تحتها حمل مقوم صار لكل واحد مما تحتها بالحقيقة هو كجنس الا انه كان شمول الجنس الواحد منها هو كان





بسبب كيفيتها الانفعالية والانفعالات والجنس الاخر شامل الملكات وهي الحالات وكانت الكيفية مقولة عليهما لا على سبيل
قول الجنس بل على سبيل اللوازم فكان عدد الاجناس انقص في الحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا
الوجه من تدقيق النظر او شئ هو شرط لم يشتغل به احد من سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا
من هذه المذكورات بقسمة الموجود الى ان ينتهى القسمة الحاصرة الى هذه وان يسوع في امر التقويم للذات
وهو ليفه عالم بطبيعته شئ حقيقي والثالث ان يبينوا بوجه تجزير القسمة بيانا انه يستحيل ان يكون جنس
غير هذه الاجناس ان كان الى مثل ذلك سبيل وما نذكره انهم حاولوا شيئا يعتد به في ذلك ثم ذكر واحدا
من الكل من القسمة المشهورة فيه وزيفه ثم تكلف قسمة اخرى تقرب السبيل الى هذا الغرض وحاصلها ان
العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء
بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك
والا فالاين واما النسبة فالمضاف والكيف والنسبة الى ما به ان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو
من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو ليستحق النسبة له والية الا عارض ينتقل الى النسبة الى العرض
ويندرج في ما ذكرنا ثم قال وهذا اقرب من التقريب يتكلف لا احسن محتمله الا انه اقرب ما حضرنا في هذا
الباب ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى ويتكلف ولو اثبت في ذلك فائدة او حجة حقيقية لاوجبت
ان القسمة قسمة غير هذه تكون اقرب من هذا ولكن الاقرب الاقرب ما ادام عليها لكني فيه فها هيا ان
انتهى فقد ظهر بما ذكرنا ان الحصر في التسعة ليس استقرائيا بل هو شئ تخميني محض والعجب ان صاحب المواقف
توهم ان القسمة المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بان هذا التقسيم يحتمل الزيادات
الا فيه والتعيينات الغير الاخص وايضا انه ان حمل على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى
الاستقراء من اول الامر [illegible] هذه المقدمات وان اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء او فعل
الاستقراء [illegible] وان لم يكن فلا يبعد فيه شئ من احد ولا يخفى صعوبة ذلك الا الكيف هذا البيان [illegible]
بيان اشتمال كل واحد منها على اجناس وهو لتمام [illegible] ما تحت بعضها انواع حقيقية الا ان يكون المراد
من الجنس العالي هنا ما لا جنس فوقه فيجوز كون بعضها اجناسا مفردة كما قيل وبالجملة فالذي اعتمد عليه ان
المتاخرين ان هذا الحصر استقرائي [illegible] ان الاستقراء ضعيف جدا [illegible] وقد قيل ان حصر الاجناس
العالية للموجودات الممكنة في هذه العشرة ليس مقولا من ارسطو بل هو مما اخذ من بعده

المبحث الاول

وتفصيله ان المقدم [illegible] لكن [illegible] الا بعد [illegible]
والملك [illegible] الاجزاء [illegible] النسبة [illegible]
نسبة [illegible] النسبة [illegible] العدد [illegible]
[illegible] الاين [illegible]
وان كان [illegible]
انما يكون [illegible] نسبة [illegible]
[illegible] الكيف [illegible]
[illegible]
واما [illegible]
[illegible]
ويكون [illegible]
وشرحه [illegible]

في الكم وهو اول المقولات التسع على ما قال الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم
وجودا من الكيفية والاصح وجودا من الاعراض النسبية اما الاول فلان العدد من الكم وليس مقصورا على الامور
المقارنة للمادة بل يشمل الامور المفارقة التي لا تقبل كيفية الاشياء … واما الثاني فلان شيئا
من الاعراض النسبية غير متقرر في ذوات موضوعه بخلاف الكم وبعض الكيفية اذا تركت الكيفية في الجواهر
فانها تلزم اول جوهر منها وهو الجسم والكيفيات تلزم الجواهر النوعية التي افضت والمتوسطة بعد الجسمية كذا
في الشفاء وفي هذا البحث مسائل **الاول** في تعريفه ولم يعرفه اولا لشهرته وتقرره في الاذهان وهو ان الكم ما يقبل
القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو القسمة الفرضية اي ما يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء سواء كان الانفراض
واقعا كما في العدد ام لا كما في المقدار لا الانفكاكية لعدم قبول المقدار اياها ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه
عند طريان الانفكاك والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول فهذه القسمة انما يقبلها المادة بواسطة
المقدار والعدد يجب بقاؤه مع العدد له هذا تعريفه واما تقسيمه فاشار اليه بقوله **فمتصله القار جسم**
**وسطح وخط وغيره** اي غير القار **الزمان ومنفصله العدد** بيان ذلك ان الكم اما ان يشترك
ع الاجزاء اما بالقوة او بالفعل فان كانت بحيث يشترك حد واحد ويكون بين كل جزئين منه امر يكون نسبته
اليهما على السواء كالنقطة بالنسبة الى طرفي الخط … فانها يجب لو اعتبرت نهاية لاحد الكمين اعتبار
نهاية للاخر وهذا هو المراد بالحد المشترك ويجب ان يكون مخالفا بالحقيقة لما هو حد له لانه يجب لو انضم اليه او انفصل منه
لم يزد ولم ينقص والا لكان جزءا فيكون القسمة الى اثنين قسمة الى ثلثة فمتصل وان لم يكن اجزاؤه
مشتركة في الحدود كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة التي
فيها وخارج من الاربعة والرابع بالعكس فليس شيء منها ما يشترك فيه الجزءان فمنفصل والمتصل ان
اجتمعت اجزاؤه في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم تعليمي او في الجهتين فسطح
او في جهة فقط فخط وان لم يجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان كل متصل بذاته
على سبيل التجدد فهو هيئة حركة وان ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد والاجزاء التي حقيقته
ما يجتمع من الوحدات … العدد … قال الشيخ والكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون جزء العدد …
المنفصل قوامه من متفرقات من آحاد … الذي هو ينقسم من حيث هو الا ينقسم …
وهو ذو وحدة وله وجود آخر حاصل للوحدة فالوحدات … لذاته يجتمع منها شيء ذو كم منفصل لذاته يكون



عددا … مبلغ ذلك الوحدات فجملتها حاصلة العدد والذي هو لذاته كم منفصل ثم لا يوجد فيها معنى كمية منفصلة
… بعض اجتمعت ذلك الامام **المسئلة الثانية** في خواصه الشاملة لقسميه … اشار اليه بقوله
**ويشملهما** اي المتصل والمنفصل **قبول المساواة وعدمها** فانهما من الاعراض الذاتية للكم من
حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار
ولو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساوي الجسم الكبير يساوي الجسم الصغير لعدم تفاوتهما
في الجسمية فان قيل هذا الدليل منقوض لان ذلك ان كان نفس المقدار لزم مساواة الصغير والكبير لكما
في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك بل للمقدار الخاص الذي ليس
مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروض المقدار لان تلك
الجسمية هي كالف جسمية … الا بتلك المقادير … وعليه منع وان كان مكابرة والاولى ما قال
المحقق الشريف ان يقال فان العقل اذا لاحظ المقدار او العدد ولم يلاحظ معهما شيئا آخر امكنه ان يحكم بان
الواحد منهما مساو للاخر او زائد عليه او ناقص منه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا آخر او عددا
لم يمكنه ذلك **والثانية قبول القسمة** اي لذاته فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم بخلاف
الكم فانه يقبلها بلا واسطة غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصة اي قبول القسمة انما
يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجزاء … يتقدر بعضها ببعض … لزم المساواة …
ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل
العدد … مع زيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد
من كلام الشيخ حيث قال وهذا الجسم المحسوس ليس يتجزأ الا من حيث فيه بعد فينقسم ذلك
البعد الى ما ينقسم اليه فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق فاذا
… فان الجزء له من حيث تفاوت وتساوي الا من حيث لا يقبل تفاوته او مساواته انتهى …
… عكس ذلك فانه جعل قبول المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء
الكم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض من ذلك الكم جزء مفروض من كم آخر او اكثر او اقل فيتصف
الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان … انتهى وهو صريح كلام الشيخ …
من بعض المتقدمين … ان الكمية تحمل التقدير انه … مساو …

وقال شارح المواقف والظاهر ان ما في الكتاب انما هو المساواة واللامساواة العددية وان حمله انما هو في المساواة
واللامساواة المقدارية اشهر فليتأمل **و الثالثة امكان وجود العاد فيه** اي فيما له امر يعده ويفنيه
باسقاطه منه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في
المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات والذراع يعد بالقبضات والقبضة
بالاصابع والاصابع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وقال الامام ان هذه الثلثة مما لا يصلح لتعريف
الكم بها اما الاولان فلان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكم وهو دور واما الثالثة فلان قبول القسمة
من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا وجه له لان المساواة يجري به الى التعريف كما
اعترف هو به ايضا وقبول القسمة التي هي فرض شيء دون شيء ههنا كما هو اعم من ان يكون الاقسام
حاصلة بالفعل او بالقوة على ما عرفت واما ما وقع في المواقف من ان اخذ القسمة الانفكاكية فسهو
او الاهمام صحيح في هذا الموضع بان الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ هذه القسمة تبطل المقدار كذا في شرح
المقاصد **المقصد الثالث** في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض وهو محله
او ما يتعلق بالكم بالذات مصحح لاجراء الكم او صادقه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالشكل
او في محل الكم كالسواد والبياض واما بتعلق وراء هذه المتعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كما هي
والاشياء في القوة باعتبار اثارها في الشدة او المدة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله **وهو ذاتي
وعرضي** وقد يكون كم واحد كما بالذات وكما بالعرض باعتبارين كالزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته
وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة بتوسط الحركة **و يعرض ثاني القسمين** من تقسيم الكم الى المتصل
والمنفصل وهو المنفصل **فيهما لا اولهما** اي لا المتصل فيهما بمعنى ان الانقسام ... القسمين وهو المتصل فيهما
اي في الذاتي والعرضي والحاصل ان الكم المنفصل يعرض الكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي اي العدد
يعرض لجميع الاشياء وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في ان الخمس عشرات فيصير
المنفصل بالذات منفصلا بالعرض **المسئلة الرابعة** في نفي التضاد من الكم وهو من خواصه الا في جهة
الجوهر معه في هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفا نقلا من بعض المتقدمين ان الكمية خاصيتين او شيئين
ان الكمية يحتمل التقدير والاخرى ان الكمية لا مضادة لها ثم انه قد يتولد من هاتين الخاصتين خاصيتان
فيتولد من ان الكمية يحتمل التقدير انه مساو وغير مساو ويتولد من انها لا مضادة لها انها لا تقبل الاشد



والاضعف ثم قال فنقول لكن ان من خاصية الكمية من التي ينقدح لنا الوقوف على معنى الكمية وانها لذاتها
لا تنفك اي لا يحتمل ان يوقع فيها التقدير واما انها لا مضاد لها فامر لا ينتقل الذهن من الوقوف عليه الى التفطن
لماهية الكم وكيف وهذه خاصة تشارك الجوهر فيها فانه من الخواص التي بالقياس لا التي على الاطلاق ثم احتج
على نفي المضادة بان الكميات المتصلة قد تتوارد على موضوع واحد وبعضها نهايات لبعض واما المنفصلات
كيف يمكن ان يفرض لواحد منها ضد وان شئت وضع ضد الاثنين الثلثة من جنسها مثلا فهناك شيء
هو العدد كله للاثنين والثلاثة وهو العدد والا جنسه انه هو فيه والدليل على ان الجسم التعليمي والسطح والخط
جميعا حالة في الجسم الطبيعي لكن بعضها بتوسط بعض ان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في
مباحث الجواهر وان الاجتماع بالتوسط لا ينافي الضدية والى هذه الحجة اشار المص بقوله **وفي حصول
المنافي** اي الامتناعي في الموضوع في المتصلات **وعدم الشرط** اي غاية الخلاف في المنفصلات **دلالة
على انتفاء الضد** عن الكم مطلقا ثم اشار الى الخاصة المتولدة من نفي التضاد بقوله **ويوصف**
اي الكم **بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها** فانه يقال هذا الخط
ازيد او انقص من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد واكثر او انقص واقل من ذلك العدد ولا يقال هذا الخط
او العدد اشد او اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد
الضدين من الضد الاخر والضعف عبارة عن قربه منه كما في هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان
معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة
وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب
اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة
ومقابليهما فتنبه **المسئلة الخامسة** في ان كلا من الجسم التعليمي والسطح والخط وان كان في وجوده محتاجا الى
المادة لكن يمكن انتزاعها مع ما يتبعها من جميع الاشياء التي تضاف الى المادة بحيث يكون من هذه الحيثية مناطا لكثير من
الاحكام فان العلوم الرياضيات كلها باحثة عنها بهذا الاعتبار المأخوذة من هذه الحيثية والى هذا اشار بقوله
**وانواع المتصل** اي القار وهو الجسم التعليمي والسطح والخط **قد يكون تعليمية** اي مأخوذة
بحيث تنسب الى التعاليم وهي العلوم الرياضية لكونها موضوعة لها وانما نسبت بالعلوم التعليمية والتعاليم
لانهم كانوا يبتدؤون بها في تعليم مبتديهم رياضة لنفوسهم وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها

من الغلط لكونها علوما وثيقة ومع ذلك مشتغلة بما يحصل الفكر فيها **وان كانت تلك الانواع مختلفة**
**بنوع من الاعتبار** وهو ان الجسم التعليمي من حيث انه كم يمكن اعتباره من حيث هو هو ومع اعتباره
لا بشرط شيء يكون اعتباره بشرط لا شيء وقد مر الفرق بينهما لا بخلاف السطح والخط فانه لا يمكن اعتبار
بشرط لا شيء فانه لا يمكن ان يتخيل بعد عمقا في جهتي الطول والعرض مجردا من الامتداد والعمق فيمتنع
تخيل السطح بشرط عدم الجسم حتى ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال بدون ان يكون صورة الجسم التعليمي
حاصلة فيه بل التخيل انما يتخيل السطح هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحا الا انها فيه ابتداء
او لا يمكن تخيل العرض المتناهي لا يكون وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة ايضا وان
لم يكن مما يمكن تصوره فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يمكن تعقلها مع وجه كلي ولا يمكن تخيلها الا من
حيث هي نقطة نقطة وخط فقط والسطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو هو من حيث انه يمكن تخيل السطح
من حيث هو من غير التفات الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان
معه وتخيل النقطة من غير التفات الى الخط وان كان معها واما الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط الا بشرط تجرده
عن الجسم الطبيعي ولا يمكن تخيله من حيث هو الا من غير التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق
الشريف المراد بتخيل العرض المتناهي ان يكون الصورة الخيالية جزئية متناهية فلا يرد ان ما سواه من الصورة لكن
الصورة جزئية لازمته فهو يجوز ان يكون الجسم المتخيل جزئيا وصورته الحاصلة في القوة متناهية [illegible]
ان القوة [illegible] كيف لا اذا كان صورته متناهية [illegible] فاين الجسم المتخيل العرض المتناهي والمراد
بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا التخيل الذي هو مجموع السطح والخط
اياه والالتفات اليه من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنه ليست ملتفتا
اليها [illegible] فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله [illegible] الشيخ
[illegible] مخالفا للمراد وهو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة فيه
ايضا كما بينا **المسألة السادسة** في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات
عرضية الكم المطلق بما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع
افرادها والى هذا الطريق اشار بقوله **ويختلف الجوهر بتبدله عما يقال في جواب ما هو فيعطي**
**عرضيته** الى عرضية الكم [illegible] بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال عن حقيقة الشيء فالجواب يجب ان





ينبغي ان يكون مشتملا على حقيقته والمشتمل على حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل انما هو
حد المركب منهما واذا كان بسيطا لا تركيب فيه كما في الاجناس العالية انما هو حده المأخوذ من
لوازمه الذاتية المشرفة من حاق الشيء فانه يفيد افادة كنه الشيء [illegible] بما هو من الحد المركب من الجنس
والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به الشيخ وهذا الحكم كما عرفت مما يقبل القسمة لذاته [illegible] المشهور
او امر آخر مما هو مأخوذ من خواصه الذاتية التي قد عرفت وقد تختلف عنه ما يدل على الجوهرية [illegible]
مع من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تختلف عنه وهذا الذي جعلنا كلامه عليه وهو الظاهر من كلامه اولى مما حمله
عليه الشارح من ان المعنى ان الجوهر بنفسه قد تختلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم اعني الجسم
والسطح والخط والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي وان ما ذكره من توجيهات هذه الاقوال
مما تختلف عن الجوهر بعينه لعله [illegible] قيل الحوامل التي لا [illegible] في جواب ما هو الثاني اثبات عرضية
كل نوع من انواع الكم [illegible] فاما عرضية الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية الشخصية
كما ان هذه الشمعة المدورة تارة والمكعبة اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة
وهذا التبدل هو نفس مقدار الشمعة [illegible] الجسم التعليمي لا امر آخر عارض له اذ لا نعني بمقدار الشمعة
الا هذا الطول والعرض والعمق بجميعها فهذا المقدار يزول والجسمية لا تزول باقية فلو كان جوهرا لكان اما نفس
هذه الجسمية واما فاسدا لها [illegible] اي التقدير بن يتبع بقاؤه [illegible] والى هذا اشار بقوله **والتبدل**
**مع بقاء الحقيقة** واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو ان السطح انما يعرض للجسم بواسطة
التناهي وهو ليس من مقوماته [illegible] الاستدلال [illegible] ثبت لشيء بواسطة اجنبية لا يمكن
ان يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله **وافتقاره الى التناهي**
**الى برهان** واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية [illegible]
بدون مقوم مع [illegible] فالخط ليس بمقوم للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى قوله **وثبوت الكرة الحقيقية**
واما الدليل الخاص بالزمان فهو انه مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض [illegible]
قوله **والافتقار الى العرض** واما الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم من الوحدات كما مر [illegible]
اعراض [illegible] والمتقوم من الاعراض لا يكون جوهرا وهذا معنى قوله **والتقوم بها** اي بالعرض وقوله **فيعطي**
**عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد** [illegible]

وهو جزء لا يتجزأ ابتداءً **المسألة السابعة** في اثبات وجودية السطح والخط بل النقطة ايضا وان لم يكن ما كان فيه
لجزء الذي لا يتجزأ الظرفية فان السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط خلافا للمتكلمين فانهم
قائلون بعدميتها وبيان ذلك ان الطرف وان كان نهاية لذي الطرف والنهاية عدمية لكنه ليس نفس
النهاية بل ما به النهاية اذ هو امر يتصف به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه عدميا الى هذا
اشار بقوله **وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها لنوع من الاضافة** فان
النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية ليست نفس الاضافة والاثر ان السطح امر مشترك بين منقطع
عن الجسم فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى الجسم وكذا الخط والنقطة وقد حقيقته على وجودية
الاطراف بانها مما يشار اليها فيجب كونها وجودية وهو ضعيف لجواز الاشارة الى العدمي باعتبار المحل
وبانها محل الملاقاة بين موجودين فان السطح ما به تلاقي جسم مع جسم فيجب كونها موجودة لامتناع
الملاقاة بين الموجودين بعدمهم بالضرورة وتمسك المتكلمين بعدميتها بانها لو وجدت لكانت نفس النهاية وقد
عرفت بطلانه ولانه يلزم التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا لوجوب كونها بلا عمق والا لزم كون السطح ذا
عمق والجواب منع امتناع التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها وقد مر في مباحث الجواهر ولما انجر
الكلام باعتبار ذكر الاطراف الى النهاية اراد الاشارة الى ان النهاية وعدمها مما يعرض الكم من حيث
هو كم بالذات ولغيره بواسطته فقال **والجنس** اي الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية
قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لانواع المتصل **معروض التناهي وعدمه** بين عدم الملكة
**وهما اعتباريان** وليسا من الامور العينية وهو ظ **المبحث الثاني** في الكيف وهو الثاني من
المقولات التسع على ما قال **الثاني الكيف** وفيه مطالب **الاول** في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس
العالية لا يمكن تحديدها بالجنس والفصل ولا ترسيمها التام لبساطتها بل ترسم بالخواص واللوازم ولما لم يجدوا
للكيف خاصة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها تعريف الشيء
بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض عدلوا من ذكر كل من الكم
والاعراض النسبية الى ذكر خاصية التي اشتملها فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض يخرج
الجوهر وبذكر القسمة يخرج الكم وبالنسبة الاعراض النسبية ومن لم يجعل النقطة والوحدة من الكيف زاد
قيد ولا لا قسمة وزاد بعضهم قيد اقتضاء اوليا لذاته وخالف العلم بالبسيط فان اقتضى قسمة



ليس اوليا بل بواسطة العلوم الاولية المنتهية اليه مع جيد لذلك كذا في شرح القوشجي ولم اره ما صرح فيه القيدان
وما ذكرنا اولا هو المطابق لما عرف الشيخ الكيفية به حيث قال الكيفية كل هيئة قارة موصوف بها لا يوجب
تقديره ولا تقتضيه ويصح تصورها من غير ان يحوج فيها الى التفات الى النسبة بكون ان الامر كذلك الهيئة ثم قال
وهذا ضرب من البيان لا ينفع بالنمايذ لكنه يعرف سلوب امور عنه انتهى والى هذا التعريف اشار
المص بقوله **ويرسم بقيود عدمية تخصصه جملتها** والقسمة كما قال **واقسامه اربعة**
بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والثاني الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الثالث
الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء ووجه الضبط
ان يقال الكيف اما ان يختص بالكم او لا فالاول هو الرابع والثاني اما محسوس بالحواس الظاهرة ام لا فالاول
هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال فالاول هو الثالث والثاني هو الثاني او يقال الكيف اما مختص
بالكميات وهو الرابع او لا فاما استعداد وهو الثاني او ما فعل وهو الاول الى غير ذلك من الوجوه التي تثبت فيه
فان جميعها لا تنضبط الا بحصر العقلي **المطلب الثاني** في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها العامة
اما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لكونها
مخصوصة او حصولها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول كما في المركبات مثل حلاوة العسل والثاني
كما في البسائط مثل حرارة النار فانها ليست تابعة للمزاج لكنها من حيث هي حرارة فقد توجد تابعة للمزاج ولان
الحواس ينفعل منها وفيه ان المحركات ايضا كذلك وندفع بان وجه التسمية لا يجب اطراده وانما هو زيد وجه الاول
بان يقال ينفعل الحواس فيها الا لغيرها الاشكال والحركات لكن لم يخرج الخفة والثقل ايضا عنه من لم يجعلها من
المحسوسات الاولية وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
شديدة الشبه بان ينفعل سميت بها تمييزا لها من الراسخة وتنبيها على ذلك الشبه والى هذا التقسيم اشار بقوله
**فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات** وانما بدا بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام
الاربعة وتقرير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما انفعالات وانما قدم ذلك لما سياتي
في القسم الثاني واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله **وهي** اي الكيفيات المحسوسة **مغايرة للاشكال**
خلافا لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة القابلة للانقسام الوهمي دون الانفكاكي
حيث زعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالتي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة

واتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي تحيط بها شبه سنانات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها
البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف
والذي يتلاقى به التقطيع هو الحلو وكذا في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض ولا شك في بطلان هذا الزعم بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس
في الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس فالاشكال مغايرة لها وثانيهما
ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة والى هذين الجوابين اشار رحمه الله بقوله لاختلافهما بالحس
حيث يحس بعض من الاشكال دون هذه الكيفيات وبعض آخر من هذه الكيفيات دون الاشكال كما عرفت
في الجوابين فان قيل في الاول لكن لا ندعي كون الاشكال نفس هذه الكيفيات بل ان اختلافها يوجب هيئات
حاصلة في الحاس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط وعلى الثاني ان اريد بالتضاد المشهوري فلا نسلم ان
الاشكال ليست بمتضادة بهذا المعنى وان اريد به الحقيقي فنمنع ان الكيفيات انما تكون بين الاطراف فيلزم
ان لا يكون الاشكال كيفيات بين الاطراف فجاز ان يكون كيفيات بين الاوساط قلنا اما الاول فالجواب ان
تلك الهيئات الحاصلة في الحاس مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات والهيئات الحاصلة
في الباصرة والسامعة والذائقة ليست بملموسة ويجب كونها اشباها للهيئات التي رحبته لا ان ملى
نحس بوهم يجب ان يكون مثالا لما في الخارج لا يرتفع الامان من المشاهدات وليست تلك الهيئات الحاصلة
في الحاس اشباها للاشكال المغايرة فيجب ان يكون في الخارج هيئات مغايرة للاشكال يكون تلك الاشباه لها وهو
المطلوب واما الثاني فان نفي التضاد في الاشكال منع نفي التضاد في الكل لانها من الكيفيات المختصة بالكميات
ونفيه يوجب نفي الاصل فيجب بثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي والاجناس
تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايرا قطعا اذ مع مغايرة الجنسين لا يتصور الاتحاد في الانواع التي تحتهما
ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها اي لتحقق جزء ان هذه الكيفيات قد تتحقق
بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة لانه انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع
كما مر فتكون هذه الكيفيات اعم فتغايره اي المزاج فهي مغايرة له **المطلب الثالث** في الاحوال المختصة بكل
نوع نوع من الانواع المختصة من هذه الكيفيات المحسوسة وفي هذا المطلب مسائل **الاولى** في احوال الملموسات



وانما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر من بحث اللمس ولما كان الملموسات سبب اوائل المحسوسات
لتلك الكيفيات الاربع منها سميت اوائل المحسوسات قال **فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة**
**والبرودة والرطوبة واليبوسة** لكونها ملموسة بالذات وبالاصالة **والبواقي** من اللطافة والغلظ
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل **منضمة**
**اليها** ومدركة بتوسطها واما ما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسان بالذات واما سلم ذلك فلا يقدح في (بلا توسط)
رفع الايراد بها وما قيل انهما من مقولة الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم لان الكلام مع من قال كونهما
من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ قال في فصل الاسطقسات من الطبيعيات ان
الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب ليس كلها في درجة واحدة بل بعضها اقدم من بعض وتشبيل
في جملتها بهذا التعديد ثم عدد ما كان عدده لهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط واما هذا
التخصيص الذي قد ظهر انه فلا تخلو من اشكال لما لا يخفى على المتأمل **فالحرارة جامعة للمتشاكلات**
**ومفرقة للمختلفات** ليس المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان المحسوسات غنية عن التعريف لظهورها
منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فيجوز تعريفها فنقول احساس الجزئيات
يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية معرفة ثابتة بل في ظهوراتها احساس ولا يحصل بشيء من التعريفات هذا
بل المقصود منه التنبيه على مفهوم اسمها بذكر بعض خواصها وهذه الخاصة هي كونها تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات وان كانت اشهر خواصها خاصة اخرى هي التحرك الى فوق قال الشيخ في رسالة الحدود
الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات
انتهى ثم ان سبب جمعها المتشاكلات وتفريقها المختلفات هو انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين
فالمركب اذا اثرت الحرارة فيه كان الالطف اقبل للتصعيد كالهواء فانه اقبل من الماء وهو من الارض والاكثف
يتبادر الى الصعود وقبيل الابطاء فيتفرق في الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب منها ويحصل عند
التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبايعها بعد زوال القاسر فان قيل الحرارة قد تفرق المتماثلات كاجزاء
الماء فانها تصعدها بالتبخير فتفرق بعضها من بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا
اثرت فيه زادت تلازمهما واجتماعهما مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا التفريق فان الحرارة
اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويتمزق فيتحرك السواد اجزاءه

ما فيه تنقصد معه ويكون مجموع ذلك كما اذا اخذ البيض احالة في القوام الدمع فانها لحرارتها توجب انعقادا في قوام
الصفرة والبياض واما الانضمام فيهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة هذا هو المتبادر واستفيد من الشفاء وبالجملة
فاللمتة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة
من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك من التفصيل على ما في شرح المقاصد ان ما يتأثر من الحرارة ان كان بسيطا
استحال اولا في الكيف ثم افضى بعد ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا او ربما يعرض تفرق
الاتصالات بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء وشبهها مما يخالطها من الاجزاء المائية وان كان مركبا فان
لم يشتد التحام البسائط ولا ضعفا في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفرق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى
ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف
الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن
غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث تحجر
واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر يزاولها اصحاب الاكسير وعدم صلوح التصعيد او التفرق بان
لانها في كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات **والبرودة بالعكس** فانها اذا اثرت
في المركب المختلف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفرقها وهذا معنى جمعها
للمختلفات وهو يستلزم انفكاك كل منها من شاكله كما هو مقتضى التجميد والتكثيف فيحصل منها تفرق
المتشاكلات **وهما** اي الحرارة والبرودة **متضادان** لان كلا منهما وجودي محسوس بالذات بينهما غاية
الخلاف فبطل ما قيل من ان البرودة عدم الحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق فان عدم الحرارة
في الفلك ليس ببرودة وذلك لان العدم ليس بمحسوس بالذات **ويطلق الحرارة على معان اخر غير**
**الكيفية في الحقيقة** اعلم ان لفظ الحرارة تطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة النار
**الثاني** الحرارة الكوكبية كالحرارة الحاصلة من تأثير الشمس **الثالث** الحرارة الحادثة من الحركة **الرابع** الحرارة
الغريزية التي هي آلة الطبيعة في افعالها في النبات والحيوان وهذا الاخير يعني الحرارة الغريزية بحسب طبيعة اماهي
على المذهب الاصح وهو مذهب ارسطاطاليس على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن ملاقاة النفس
ليست من جنس الحرارة النارية بل من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه الجوهر





المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء انتهى والظاهر ان مراده انها من جنس النفس وقواها على مذهب
جالينوس واختاره الامام فخر الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج ويستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها
بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها من الاستيلاء على الرطوبات الغريزية حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد كما تحرك الروح الى دفعه ضرر البارد والوارد بالمضادة
واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية الحافظة للمركب
من الطبخ والنضج لا يعبر بعد على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس بحسب
كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون الغريبة حتى لو فرضنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه
لكان كل واحد منهما يفعل فعل الاخرى وما قال ان هذه المعاني الاربعة التي تخالف بالماهية مشتركة في مفهوم مطلق
الحرارة وهي الكيفية المخصوصة وهي جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم وهذا ليس
ظاهر عبارة المصنف فان الظاهر ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة
المخصوصة لكن التحقيق ان مراد المصنف ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية
المستعملة بالنار كما صرحوا فيها ان رجحان القدماء ثم لو اطلق لفظ الحرارة على ما ذكر اصطلاحا لكان
لهذا الشارح ان يكون مراده من المعاني الاخر الاثار الاجرام النيرة السماوية والاجرام الغريزية منبعثة من الروح
فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المحسوسة المخصوصة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلثة **والرطوبة**
**كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس** اشارة الى ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب ويسهل تركه
له واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه لذلك وقال بعضهم وتبع
بعض الاجسام الرطبة الجوهر وهو الماء والملازمة ما بينهما من جهة كما الاجسام ان الجمهور يطلقون ان
الرطوبة حقيقتها هذه الكيفية بدون ان الجسم كلما كان ارق كان اقبل للاتصال والانفصال ولما كان
الالطف كان اشد واكثر ملازمة والماء واللطيف تجده اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزمه الاصبع منه اقل مما يلزمه من
الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الماهية لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب فقط والا لكان ما هو ارطب
وارق من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا بل هذا اللازم كثافة والغلظ اذا اقترنا بالرطوبة بل يعني بالرطوبة
سهولة التجدد والتشكل بغيره مع سهولة الترك وضعف الامساك كما ان اليابس يعسر انبثاثه مع

ما يريناه من التشكل مع سعادته في قبوله فيجب ان يتحقق ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا
للنحو الاول من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول فلا يستبعد ان
يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لنفس كون الشيء رطبا بل للغلظ والهواء اذا غلظ
فصار رطبا صار يلتصق بصفة الملازمة والالتصاق هذا كلام الشفاء فما في كتب المتأخرين من ان الرطوبة قد تفسر
بسهولة الالتصاق والانفصال مأخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وذكره في المواقف ايضا التفسير وقال
في شرح المقاصد ان في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق باليابس وذهب منهم
ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ثم قال ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد
رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه
فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل سهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق
وتركها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه
ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة والمديرة بذلك ليست الرطوبة كيف وظاهر انه
ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال ولعل مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكره والا
فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال فانه لا ذكر
في كلامهم للانفصال اصلا والسهولة من جانب الالتصاق فقط على ان ما ذكره من استلزام سهولة الانفصال ثم
انتهى ثم انه قد اعترض على التفسير الاول بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال
فيلزم ان تكون ارطبها وبطلانه ظاهر والجواب ان النار الصرفة غير محسوسة والنار المحسوسة ممتزجة ومع ذلك
يعرض للاجسام من عرضها الطبيعية ان يحفظ اشكالها المواتية للحركة كالماء المصبوب في القنينة كذا
في الشفاء ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا من
التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان
اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي من المحسوسات انما هي البلة لا ما تميز
فيه بسهولة قبول الاشكال اذ الهواء رطب بهذا المعنى لا يحس منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها
انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار
صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فتنفعل

من دفعه



من دفعه الا بعسر فيجوز ان يكون بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها
قوام غير سيال فيكون لا يقبل تشكلا وشدة مقاومة مع الانفعال فتغاير ان الرطوبة واليبوسة كما يأتي من قرب ومنها انه
يوجب كون الهواء ارطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال وانه باطل والجواب ان بطلان
ذلك ممنوع بل الشيخ صرح بسلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان
الارض اليبوسة هذا واعلم انه قد مر آنفا ان الرطوبة قد تطلق على البلة وتحقيق ذلك ما في الشفاء حيث قال اما
البلة فمعلوم ان سببها رطوبة جسم رطب يمازج جزءه فان ههنا رطبا هو جوهر مبتل ومنتقع ورطبا
هو جوهر الجسم الذي كيفية الرطوبة تقارن مادته ويكون كونه على ما هو كونا اوليا مثل الماء واما المبتل فهو جسم
لا طبعا انما هو رطب برطوبة جسم آخر تلك الرطوبة له اولية لكن ذلك الجسم قد قارنه فقيل انه مبتل
فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح ان يقال على التعميم حتى يكون المبتل
كل جسم ثم رطب برطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب قد سرى فيه
ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له فيجز داخل فيه وان في
بازاء المبتل الجاف اليابس بازاء الرطب الغير مجفف واما ما وقع في شرح الشفاء من ان الرطوبة بالتفسير الثاني
يقال لها البلة فلا اسم له وجها وفي شرح المواقف انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة واليبوسة بمعنى آخر هذه وما ذكر ان
الرطوبة واليبوسة متغايران للين والصلابة بسروا وذكر ذلك اشارة الى دفع توهم كونهما هما المذكورة
الثالث من الاعتراض وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب من ذلك الاعتراض واعلم ان الخفة والثقل وان
لم يكونا من اوائل الملموسات مع ما صرح به المص وغيره ههنا البحث عن الملموسات الاولية لكن تتعلق بهما من حيث
جنسهما امن الميل مباحث شريفة فيعتبر ايراده ههنا فلذلك ارادوا البحث عنهما ولم يذكرهما وقد تقدم
مع قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم فيرسب تحت الكل
ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى
ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق الكل وهذا ايضا اذا كانت الخفة مطلقة
ويقالان بالاضافة باعتبارين فالثقل الاضافي باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء وباعتبار آخر
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز قال الشيخ وهذا

يقرب من الاول وليس بشيء فان هذا باعتباره وهو ان ركن الارض في حركته الى الوسط ولكنه يبطئ ويتخلف عنه ما
ذلك فانا نرى من حيث انه يريد من الوسط الذي يجيء الارض بعينه بهذا الاعتبار … كيف … 
المسرع في الغاية اذا كان اختلاف ما بينهما بالصغر والكبر انتهى وكذا الخفة الاضافية باعتبار كيفية تقتضي بها الجسم
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط من المركز الى المحيط لكنه لم يبلغ المحيط كهذا الثقل الهواء فانه يرسب
في النار ويطفو على الماء وباعتبار آخر كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة
الى المحيط والامر في هذا وذلك ان ما ذكر من الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون تحت مكان النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك ظاهر البرهان عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بالعكس وذلك ان يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه تناقض واجاب عنه المحقق الشريف بانا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة اكثر من … الماء والهواء واذا فرضنا المحيط …
مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض
والماء فكان انتقال الاولى اكثر من الثانية وهذا الجواب لا يجدي فان فرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر
الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم ولا ينبغي بناء الحكم الممكن على الامر الممتنع بل الحق في الجواب ان يقال المراد
كون ثخن النار والهواء اعظم من ثخن الماء والارض معا ان ثخن الارض فقط والمراد من الثخن مقدار ما بين المحدب
والمقعر من الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض وبيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في
مكان كرة النار فان مكان الارض لما لم يبق خاليا … شغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار
فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد تقطعت مسافة ثخن النار والهواء
… لضرورة الخلاء وهذه الكرة اكثر من مسافة ثخن الارض … فقط لانه قد ثبت ان …
ويقرب من الاوهام … لكان كرات العناصر بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه وهذا القدر كاف …
الرسمية ويمكن ان يقال ان المراد من الاكثر هنا هو العدد … المقدار اي مسافة اكثر العناصر …
ليتم ما اورد … على المحقق الشريف من انه كلام لم يبرهن على كون ثخن … اعظم … لم يبرهن
على كون … اعظم من ثخن … هذا او امر … ما ذكر في الاضافيتين بالاعتبار الثاني ايضا بان الارض
والهواء اذا فرضنا عند المحيط وتخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا

[illegible]





الميل

مضافا وكذا النار والماء اذا فرضت عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون
الماء خفيفا مضافا والجواب ان الهواء مع هذا الاعتبار … لا يتحرك بالطبع من المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع
ثم لو سلم فنقول ان رجحانه لانه دفعه بالقسر نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار من المركز
لكونه مطلوبا له بالطبع في الجملة لانه … الارض هناك ودفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر قال في …
ذكر الخفة والثقل اراد ان يذكر جنسهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركته وسببه
المتكلمون اشتغلوا … الحاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا فان من وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع الى
اسفل او رفع الحجر المرمي الى فوق يحس به المدافعة والدال الى اثبات مغايرته لحركة لانه قد يحس به من غير
حركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا امسكه في
الهواء فالشيخ في … الميل بما يحس بالحس اذا … او بسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الآخر
فيحس هناك من القوة … المدافعة التي تقبل الشدة والنقص … يكون اشد وتارة يكون انقص
فلا يمكن انكار وجوده وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على سبب هذه المدافعة المحسوسة ويقرب منه
كيفية ما به يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من الكيفيات المحسوسة
بل لا بد لاثبات وجوده من دليل وقد يستدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف الحجران
المرميان بقوة واحدة من نفس واحدة اذا اختلفا في الصغر وليس فيهما مدافعة بالفعل الى خلاف جهة
الحركة فلولا مبدأ … لزم ما ذكرنا … وعليه الاعتماد ان الطبيعة مع … قوة محركة بالقسر فلا حاجة الى اثبات
امر مغاير لها يكون مبدأ المدافعة وقد يحتج بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تقف
في الوسط فقد حصل فيها كل واحد منهما فعلا مساويا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك نفس المدافعة فانها
غير موجودة في تلك الحالة فيها ولا قوة الجاذب اذ لا يمكن ان يكون مجرد قوة مانعة للمجذوب ما لم تفعل فيه
فعلا فاذن قد حصل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة وهو يجب ان يخلو من العارض المقتضي انجذاب الحلقة الى جهة
هذا المجاذب … لما يمنعها من الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود امر يقتضي المدافعة الى جهة مخصوصة
وليس نفس الطبيعة لكونها محركة الى جهتي العلو والسفل دون هذا الامر وهو المطلوب هذا تمام ما يتعلق بالميل من
الاحوال المقصودة بالذكر تقسيم واحكام اما التقسيم فانه … الاول تقسيم الميل مطلقا الى الذاتي والعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو الذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو العرضي كما ليس …

في الحركة الذاتية والعرضية وهذا التقسيم لم يذكره المصنف في تقسيم الثاني الميل الذاتي الى ما له الثلثة والحركة
ان رائيه بقوله **طبيعي وقسري ونفساني** لانه صدوره اما ان يكون من امر داخل في ذي الميل او لا والداخل
اما مقارن للشعور او لا فالحادث من غير الداخل هو القسري ومن الداخل الشاعر هو النفساني ومن الداخل الغير
الشاعر هو الطبيعي ومنه ما يكون ميل النبات الى التبرز والتزيد داخلا في الطبيعي وقد يقال الداخل اما ان
يكون على نهج واحد بلا شعور وهو الطبيعي او يكون كذلك سواء كان مع فقد الشعور كما في النبات او مع شعور كما في
الحيوان او كان غير متفق على نهج واحد لكن مع شعور كما في الفلك وهو النفساني واما الاحكام فامور
منها ان الحركة لا بد لها منه بمعنى ان يكون هو واسطة بين الطبيعة وبين الحركة وهذا معنى قوله **وهو العلة
القريبة للحركة** والذي وان لم يكن صدور الحركة مما تصدر منه بتوسط الميل امتنع صدورها منه لامتناع
صدور التغير من الثابت من دون واسطة تناسبهما وهذا معنى قوله **وباعتباره يصدر من الثابت
متغير** قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع
في مسافة ما يتحرك المتحرك فيه فكان او جزئا في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من
ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منه فيكون الابطأ منها فاذن الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لها فان السرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة لا تنفك
لا تنفك عن هذه الكيفية ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل الشدة والضعف كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اختلاف الشدة والضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر
والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اجتماع الاجزاء وانتشارها او غير ذلك بحسب ما يلحقه
منه كما ان فيه الحركة من رقة القوام او غلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة اشتد وتحقيقه على ما افاده
المحقق الشريف ان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة الطبيعة الى تلك المراتب
على السوية فيمتنع ان يصدر منها شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة ليتعين
بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة واما ما ذكره من ان قوله والمراد من السرعة والبطوء الى
قوله وهو بعينه بطوء بالقياس الى اخر مستدرك في البيان فلا وجه له اذ به تحقيق كون الحركة ذات مراتب





متفاوتة في الشدة والضعف فليتدبر وبالجملة فالمراد من التغير هنا هو قبول الشدة والضعف فالميل
بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة ومن جهة كونه امرا ثابتا غير متجدد آنا فآنا كالطبيعة يناسب
الطبيعة فهو يناسب الجانبين وواسطة في صدور الحركة من الطبيعة بمعنى انه من جهة الثبات صادر من الطبيعة
ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف تعين لها صدور مرتبة معينة من الحركة او بسبب لها جهة
ثبات تصحح صدوره من الطبيعة من غير واسطة وبها تعين مرتبة من المراتب المتفاوتة للميل ودفع مرتبة
اخرى لصدورها من الطبيعة بما هو من حال الجسم ذي الطبيعة بحسب الكم او الكيف او الوضع كما اشار اليه
في شرح الاشارات بقوله فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم الى اخره
بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واعلم ان الحركة لما كانت عبارة من التغير وهو كونها غير قارة الذات فهي لا تنفك
عما يباين صدورها من الطبيعة القارة الذات الا ان الطبيعة بسبب ما انها سبب الصدور لها باعتبار كون
الطبيعة طالبة لحالة ملائمة قد زالت عنها باعتبار حصولها فان كل واحد من حدود القرب من تلك الحالة
تقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوع في كل حد من حدود القرب وان كان يوافقها الحركة
لكن يكون الحركة سابقة عليه ويتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل ومنها ما اشار اليه
بقوله **ومختلفه متضاد** يعني ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضادان لانه لا يمكن اجتماعهما في
جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا يجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء
ذلك في الحركة الاينية وغيرها وكون الميل مختصا في الاينية والوضعية دون غيرهما لا يقتضي كون ذلك الحكم
العقلي ظاهرا فيهما دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف وان اقتضى الاظهرية ومنها انه لا بد في كل قابل للحركة
القسرية من مبدأ طبيعي فيه ليكون معاوقا داخليا كما لا بد في الحركة الطبيعية من قوام مانع في المسافة ليكون معاوقا
خارجيا اذ الحركة يمتنع تحققها بدون معاوق اما داخلي او خارجي كما مر في مبحث امتناع الخلاء مفصلا وتقرير الرد
عليه بحسب المعاوق الخارجي قد مر وبحسب المعاوق الداخلي انه لو فقد لامكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا
فليتحرك شيئا في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل معاوق ما وظاهر انه يقطعها
في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل معاوق اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان من
ذلك المتحرك نسبة الطول من الثالث الاول على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لانه مع وجوده انه
يكون نسبة المقصرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل حركة

مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة والى هذا
اشار بقوله ولو كان لا يتبوقد ان ثبوت الميل بعد لزم عدم ثبوت الميل الطبيعي ولولا ثبوت الميل الطبيعي لكان
ذو العائق الطبيعي لو فرض وما دمة من الحركة القسرية كما بينا ومنها ما اعتقده المتكلمون فيجب ما قيل
وعند آخرين من المتكلمين هو اي الاعتماد جنس متعدد بحسب تعدد الجهات فان الجسم
بحسب كل جهة اعتماد وتتماثل الاعتمادات وتختلف باعتبارها اي باعتبار الجهات فان اتحدت
الجهات تماثلت الاعتمادات وان تعددت اختلفت ومنه اي من الاعتماد الثقل عند طائفة
منهم كابي هاشم وشاعبيه فان عند آخرين كالجبائي وشاعبيه ليس الثقل من جنس الاعتماد بل مغاير
له وما قالوا واخرون جعلوه مغايرا للاعتماد وقالوا ان الثقل عبارة عن كثرة الاجزاء حتى كان اجزاؤه
اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق كما قال ومنه لازم كاعتماد الثقيل
والخفيف الى جهتي السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل وبعضهم اي
الاعتماد الى محل واحد لانه عرض وشيع حول عرض واحد في محلين كما عرفوا من المعتزلة منهم ونحو
من الاعتماد مقل ومن شانه بحيث يحرك بحسب الاسباب ويتغير بحسب صور اقتضائها صادرا لقدرتنا
وانه يتولد منه اي من الاعتماد اشياء بعضها لذاته من غير شرط كالاكوان من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فانها يتولد من الاعتماد بلا واسطة وشرط وبعضها بغيرها لكن بشرط كالاصوات
فانها يتولد من الاعتماد من غير واسطة لكن بشرط هو الحركة وبعضها بلا شرط بل بتوسط ما يتولد منه بذاته
كالالم فانه يتولد من الاعتماد بواسطة التفريق وكما التاليف فانه يتولد عنه بواسطة المجاورة **المسئلة الثانية**
في احوال المبصرات وقد عرفت ان منها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطته فالكيفيات المبصرة بالذات
تسمى اوائل المبصرات ثم قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة اوائل المبصرات خصصها بالذكر لانها
هي المعدودة من الكيفيات المحسوسة دون ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير
والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر
والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك مثل
الرطوبة واليبوسة ما توهم ان المبصر منها السيلان والتماسك الراجعان الى الحركة والسكون وكسواد الاجزاء
واشتدادها الراجعان الى الوضع فهي اللون والضوء ولا يمكن تعريفهما لظهورهما كما مر في الحرارة وما قيل من ان

الضوء



الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر
واللون بعكسه فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد
به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزدادا وانتبارهما كما مر ولكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسياتي
واما طرفا الضوء فالضوء الشديد والضوء الضعيف في الغاية وللاول اي اللون حقيقة ردا
على من زعم كما حكى عنه الشيخ في الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة للون اصلا وان البياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء والضوء للضوء
في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والشفاف الكبير الحجم
اذا عرض فيه تشقق وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه فباقي الالوان
يتخيل بحسب اختلاف التشفيف والتفاوت في مخالطة الهواء ومنهم من جعل لا اصل السواد وقال ولذلك اذا
ثبت بهذه الاشياء مالت الى السواد ولان ان يخرج الهواء والتشفيف شفافية الذي ينفذ فيه الضوء الى سطوع نسيج
منعطفة ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة واصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ واما البياض فعارض للشفيف
تركيبه ولذلك يمكن ان ينصبغ وقال قوم ان الاسطقسات كلها شفافة فاذا تركبت حدث منها البياض
مع الصفة المذكورة بان يكون ما يلي البصر سطح ما سطحه من الشف ينفذ فيها البصر والسواد يعرض اذا
كان ما يلي البصر من الجسم نزولا بانقطاع الاشفاف للاطراف التي يقع بينهما وان جهات بينهما لا ينفذ فيها
الضوء فبعد ذا جبيد التظلم ثم قال وبازاء هؤلاء بعين مجموع المذكورين قوم آخرون لا يقولون بالشفاف البتة
ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم الا وله لون ولكن التخلخل والتكاثف كالتي اذا كثرت
في الاجسام نفذ فيها الشعاع من المنفذ الى الجهة الاخرى ونفذ ايضا به شعاع البصر فرئي ما وراءها ثم المحققون
كما اشار اليه المصنف ان الالوان كيفيات متحققة في الخارج لا مخيلة والظهور في الظهور المذكورة ما لا سبب
المذكورة لا ينافي تحققها لا حدوثها باسباب آخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشفيف
سبب لظهور البياض ولكنا نمنع ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض فانه يبيض بالطبخ
في النار ولا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما في البيض السلوق فانه
يصير ثقله ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية منه ولو فرض ان هوائيته
وانحفت مطوبته فيبيضيته لكان حشو تخلا العقد وكما في الدواء الذي يتخذه اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء

اسمتى جبرت ور آتش ازانه نحنق

التخلخل فيه لا انعقاد

فانه يكون من تخلل طبخ فيه المراد رسخ حتى انحل فيه ثم يصفو محتبقا بقليل يحل في غاية الاشفاف الا البياض وخلط
بما طبخ فيه القلياء وصفي غاية التصفية ويبالغ في سحقهما بخلطهما الآن فينعقد النحل الشفاف من الزجاج
ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وما ذلك لكدورة وتفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه
كان متفرقا متخللا في تخلل ولا تقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ما اداء اتصالها
بالتفريق اولى ولا نسلم ان كون الالوان ذوات حقائق في الخارج امر ضروري وليس الغرض من هذه الوجوه
الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم جزمه فلا يرد عليها ما اورده الامام في المباحث المشرقية من ان لقائل
ان يقول في هذه الوجوه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب آخر لا نعلمه او المعروف انه لا انحصار في الحس
والا وجب الحكم بكون الشيء بعض حقيقة هذا ثم استدل في الشفاء على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير
حقيقة الضوء بان قال لو لم يكن البياض الا الضوء والسواد الا ما قيل لم يكن تركب البياض والسواد
الا اخذا مسلكا واحدا لكن هذا ان البياض يتجه الى السواد قليلا من طرق شتى احدها طريق الغبرة
وهو الطريق الساذج فانه اذا كان السلوك ساذجا يتوجه الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم الى ما هو حتى يسود
فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض الثاني الى الحمرة ثم الى
القتمة ثم الى السواد والثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها لجواز
اختلاف ما تركب منه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل البياض الا الضوء
وقد استحال بعض هذه الوجوه لم يكن في تركب البياض والسواد الا الاخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه
الا في قوة ما يجب التنقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذ كانت مختلفة فيجب ان يكون منشأ من تركب
البياض والسواد مع ان يكون منشؤها من عرض وليس في الاشياء شيء يظن انه عرض وليس بسواد ولا بياض
ولا مركبا منهما الا الضوء عند من يجعل الضوء شيئا غيرهما فان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان الى طرق شتى وان
صح فنحن هاهنا يمكن ان يتركب الالوان فيكون البياض والسواد اذا اختلط وحدهما كانت الطريقة هي طريق الغبرة
الاجزاء لا غير فان خالط السواد ضوء كان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه
النار كانت حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق
ثم ان كان هناك صفرة خلطت بسواد وليس لها من اجزائه اشراق حدثت الخضرة وبالجملة اذا كان الاسود
الغالب والمضيء اظهر الحمرة وبالعكس ثم اذا كان السواد غالبا في الاول كانت قتمة وان كان السواد غالبا في





الثاني كانت كراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها وان خلط ذلك ببياض كان كلونه زنجارية والتي خلطت
بالكراثية سواد وقليل حمرة كانت نيلية وان خلط بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فبهذا يمكن تأليف
الالوان هذا كلام الشفاء ابن اوفى تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرت من دلالة اختلاف طرق
تأليف الالوان مع كون البياض جزء الضوء انما يتم لو انحصر تأليف الالوان في ان يكون بامتزاج الكيفيات
اي السواد والبياض وليس بلازم لجواز كون التأليف بامتزاج الاجسام ذوات الكيفيات اي الاسود
والابيض ولا اقل من ان يكون للاجسام مدخل في ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب عن هذا
الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط الاجسام وقد علم يقينا بالتجربة ان الاسود لا يشبع
من الضوء وبالعكس حتى السود والبيض لكان يجب ان يكون الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض
لا ينعكس من الاجزاء السود شيء وخصوصا وهي ضعيفة منكسرة فان قيل فقد نراها ينعكس من المخلوط
فالجواب ان ذلك لان المخلوط يوجب الفعل والانفعال ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم
قال فقد بان من هذا ان البياض الحقيقية في الاشياء ليس بضوء هذا وقال شارح المواقف ومما تمسك
به في الشفاء حصول البياض من مجرد اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرف الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم
القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب الالوان اذ لو لم
يكن السواد والبياض ولم يكن البياض الا مخالطة الهواء للاجزاء المشفة لم يكن في تركب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق وان وقع فيه اختلاف بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة وغير ذلك
من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر
الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ثم قال و دلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان
لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون خلط
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الاول منهما نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان
تقرير الوجهين بحيث لا يدل على المطلوب ان تركب الالوان من السواد والبياض امر ظاهر مستغن عنه
فلو لم يكن البياض الا الضوء ولا اجزاء لم يكن اختلاف طرق التركيب ومن الثاني انه لا شك في

امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض لكن في الشدة والضعف واختلاف الالوان ليس
في الشدة والضعف فقط ومن ثم انه لا يبعد لعدم انعكاس السواد من الاسود عند الانفراد
اذوب جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير بسبب الضد وهذا معنى قول الشيخ وهو مما يحس ضعيفة
منكرة واما اعتراض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات
المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان الغرض ازالة الجزم
من توهم هذا الامر مع تسليم الالوان المختلفة مركبة من السواد والبياض سواء كانت متحققة او
متخيلة ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود غير قابل للون آخر فلا ان يعنوا به على سبيل الصبغ فان او على سبيل الاستحالة ام
عنوا به على سبيل الاستحالة فقد كذبوا وما كذبهم الشباب والشيب وان عنوا به على سبيل الصبغ فذلك حال
مجاوره لا حال كيفيته ولا يبعد ان يكون الشيء الاسود لا يكون سوادا الا وفيه قوة نافذة متعلقة
قابضة فيختلط وينفذ ويلزم وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك من طبعه فلا يمكنه
ان يغلب الاسود ويداخله ويلزم منه ان ذلك العفاص مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج
ونحوه حيلة ما صح بالعرض وتحلل السواد صبغ ابيض ثم قال واما المذهب الثاني يعني مذهب القوم
الذين لا يقولون بالاشفاف اصلا فان ذلك المذهب لا يستقيم القول الا اذا فرض الخلا موجودا
وذلك لان الاجسام التي ذكروها اما ان يكون محاطة من جسم او يكون خالية فان كانت محاطة من جسم
فاما ان يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام او يكون له منافذ مسام وينتهي لا محالة الى مشف الاجسام
له وهذا خلاف قولهم واما الى خلاء فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء **وطرفاه** اي طرفا اللون **السواد
والبياض** وهما الاصل في الالوان ويتركب البواقي منهما كما سياتي وقال قوم الاصل في الالوان
خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بدليل ان
الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان
مختلفة بحسب مقادير المختلطات تشهد به الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركيب هذه الخمسة على ما
شئ يحدث كيفيات في الحس بالوان مختلفة واما ان كل كيفية لونية هي من هذا القبيل فليس لا بل
الى الجزم به **المتضادان** نقضا واضطرابا لكونهما في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضع واحد
ولا يلزم من تركب الالوان كالخمسة منها اجتماعهما لان ذلك انما يكون بالاستحالة او بالاختلاط المؤدي

لا بالاختلاط



لا بالاختلاط الموجبين مع انه لو فرض كونه بالاختلاط الموجبين لما يلزم اجتماعهما لجواز ان يجتمع جزء صغير من احد اللونين مع جزء
صغير من الاجزاء في المحل بل في محل كل منهما جزء آخر من محل الخمسة مثلا ... ويتوقف ان اللون على
**الثاني ان الضوء في الادراك لا في الوجود** خلافا للشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى انه شرط
اللون بالضوء في الوجود فاللون عندهم حيث لا ضوء فقالوا اذا وجد الضوء وجد اللون والمتاخرون استبعدوا
ذلك فجعلوا الضوء شرطا لرؤية الالوان لا لوجودها بل هو المشهور عند الجمهور مما في المواقف وعند ذلك
الاستبعاد مرتفع والمطلوب واضح بما قال الشيخ في الشفا ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شانه
ان يحجب تأثير المضيء عن قابل النور كالهواء والماء وهو المشف وجسم من شانه هذا الحجب كالجبل والجدار
والذي من شانه هذا الحجب قسمان ما من شانه ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط المشف
وهذا هو المضيء كالشمس والنار فانه غير شفاف بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ومنه ما يحتاج الى حضور
شيء آخر بصفته وهذا هو الملون فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني
من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن المضيء ان يرى شيئا خلفه ولا هو بنفسه يرى فهو الجسم الملون بالقوة
واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل او سواد
او خضرة او غير ذلك فان لم يكن كان مظلما فقط لكنه بالقوة ملون ان عنينا باللون بالفعل هذا الذي هو بياض
وسواد وحمرة وصفرة وما يشبه ذلك فلا يكون البياض بياضا والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة التي تراه
الحمرة وغير ذلك يكون موجودا بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن العبارة فان الهواء نفسه
لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي هو مستتر وبالجملة فان الظلمة عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير وهي الشيء الذي
يرى فالنور يرى وما يكون فيه النور يرى والشفاف لا يرى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة وما يظن
ان هناك الوانا لكنها مستورة ليس بشيء فان الهواء لا يستر وان كان على الصفة التي يظن مظلما اذا كانت
الالوان بالفعل ثم قيل لو كان خارجا وفيه هواء كله على الصفة التي تظنها انت مظلما فاذا وقع النور على جسم
خارج عن موضعي في الهواء الذي تحسبه ستيرا فانك تراه ولا يتحرك الهواء المظلم الواقف بينه وبينك بل الهواء
عندك في الحالتين كما هو ليس بشيء وانما الظلمة هي حال الا ترى شيئا وهو ان لا يكون الكيفيات التي اذا
كانت موجودة في الاجرام التي لا تشف صارت مستنيرة مستطيلة فلا ترى الا ترى الهواء فيتخيل لك تخيلا
لك لو خففت العينين فسترتهما فيتخيل لك ظلمة منبوثة تراها فالجسم الذي من شانه ان يحجب لونه اذا كان

ان قال ... ضعف ... [illegible] ... السواد والبياض ... [illegible]

[illegible] ... الجسم ... الضوء ... اللون ... [illegible]

بل بسيتين كان مظلما ولم يكن رؤيته بالحقيقة لون بالفعل لكنه لا يسمى الشأن الاستعدادات المختلفة التي يمكن
في الادب ثم اشراق استنارت صار واحد منها المتخذ الذي يراه بياضا والاخر حمرة الوانا فهذه كلها انما يكون
بشرط ان الجسم بهذا ويخرجه ما في الشفاف وقد يحصل منها ما لا يرى الالوان في الظلمة فذلك لما لعدمه في نفسه واما لو
ما في من رؤيته الا ما ينبغي هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح مانعا فان من كان في مظلم يرى ما
في الخارج مع كون الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدمه في نفسه وهو المطلوب واعترض المتأخرون عليه بان
عدم الرؤية لعله لفقدان شرطها وهو احاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على العدم وانت اذا اجدت التأمل
وجدته من قبيل الوهم والتخيل المتكلف ان تعرف ان ظن اللون الموجود بالفعل في الظلمة محتاجا الى كونه
مستورا بالظلمة له وجه تخيلي واما ظن احتياجه مع وجوده بالفعل وصلاحية الاحساس به الى كونه محاطا
الى احاطة الضوء به فلا معنى له اذ اي دخل يمكن ان يكون لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا بعد كونه
موجودا بالفعل وما يتبادر الى الاوهام من ان الضوء يجعل اللون الموجود ظاهرا للحس وينكشف عنه [illegible]
او الظهور والانكشاف لا معنى لهما الا ارتفاع الحائل بينا وهذا التبادر انما هو من توهم كون الظلمة امرا
وجوديا مانعا من الرؤية وقد عرفت بطلانه ولما [illegible] ظهوره للحس [illegible] فالشعاع البصري يشتغل
ما بسببه ذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه لو فرض احتياجه الى ذلك لم يكن لاشتراط احاطته بالمرئي
وجه البتة فهذا ما عندي في هذا المقام الوعر الذي قد اطبق المتأخرون على بطلانه حتى الحقه بعضهم بالضروريات
وتلقى [illegible] بعد الاطلاع على ما بحثناك عليه [illegible] وجب اليه [illegible] الشيخ وغيره من اجلة
الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بانا نرى الالوان تضعف وتشتد بحسب تضعف
الضوء واشتداده فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف وكل طبقة
من الضوء اثرها طبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء انتفى طبقات الالوان [illegible]
انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون وقال المحقق الشريف انما [illegible] لم نقل نعم
لا نسلم ان نثبت ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس الا انتفاء [illegible]
مجهول لنا انه يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء وهو [illegible] تلك الطبقة في الظلمة
[illegible] اللون [illegible] مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون
في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على

[illegible] على الوجود اللون [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] بوجود اللون [illegible]
[illegible] الضوء [illegible] وضعف [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] اللون [illegible]
[illegible] بوجود الضوء [illegible] اللون [illegible]
[illegible] ضوء [illegible]



[illegible] الظهور [illegible]

حالة واحدة انتهى اقول توجيه الاعتراف بهيئة [illegible] ما ذكره فانا لا نبحث [illegible] الاعتراض فيرد على [illegible]
المذكور آنفا فان المجلد [illegible] بما الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرطا للرؤية ببعض الاشياء
كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس
لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس ينفعل بالليل من الضوء القوي كما في النهار فينفعل من الضوء الضعيف
ويدركه كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس وهما اي الضوء واللون
متغايران ورد على من زعم ان الضوء ليس امرا مغايرا للون وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء
من الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له البتة وانما هو ظهور من اللون بعينه نفس اللون اذا ظهر ظهورا بينا
والذي نقرر في هذا الباب ما يتحقق من اللون من بريق يلزم الملونات وليس ذلك البريق شيئا في الحقيقة
نفسه بل هو بعينه ضعيف بالمقابلة فانها هو اول ضوء وازدياد ظهور اللون لشدة تأثير الشيء المضيء قالوا فليس
مرئيا من شيء [illegible] سوى اللون الا ما ليس الا ابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره وليس ذلك الشيء شعاعا
فان قيل ليس مقابليس ذلك بالفعل على اي نحو فذلك الظل بسبب ظلمة ما كحقيقتها من البياض ما كان يجب
ان يظهر وكانه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا خفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا ظهور او زيادة
ظهور ومن هؤلاء قوم يرون ان الشمس ليس ضوؤها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر
لشدة ظهوره رأى بريق وشعاع يخفى اللون لعجز البصر لضعفه عن تلقيه وكانه يعجز البصر عن ادراك
لجي فاذا انكسر ذلك رؤي لون قالوا والحيوانات التي تلمع في الليل اذا لمعت للحس بلونها البتة واذا كان
نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان فذلك اللمعان هو بسبب شدة ظهور الوانها التي تستتر في الظلمة
ويكون في غاية القوة فتبهر البصر او كانت الظلمة اضعفته فاذا اشرقت الشمس غلب ظهور ذلك فظهر
لونها والبصر لم تبهره لان البصر قد استلفى الظاهرات واشتد بطلوع الشمس ومنهم من قال بسيل الامر
على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكنه من شأن الضوء اذا انصب على ان يستر لونه ما فيه الشمس
لها لون ومع اللون ضوء يستر الضوء اللون باللمعان كما الفهد وكالعسجد لبسوا والصقيلة اذا لمعت
رؤيت مضيئة ولم يرى سوادها قالوا وهذا اي النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
بل شيء آخر وقد يخفى اللون وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها واذا ظهرت الشمس
زال وخفي وظهر لونها اذا تحصل ما في الشفاء تقرير مذهبهم ثم ابطاله وقال قد [illegible] ان ظهور اللون

يلزم منه في هذا الموضع معنيان احدهما ظهور حقيقة اللون بالفعل والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل
للعيان والمعنى الاول يدل على حدوث اللون او وجوده لونا والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون
او وجود تلك النسبة الى البصر وهذا ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة
لا قوام وجود له في نفسه وان عني انه يصير اللون بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه امر يحدث او زال
بمعنى من خارج كزوال ستر او غيره فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول فلا يخلو اما ان يعني بالظهور
خروج من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستترا بعد ذلك الآن الواحد واما ان يعني به نفس اللون فيكون
قوله الظهور لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة هي اللون فان قرر نا الامر على ان الضوء هو اللون
نفسه او كان بالفعل فذلك يبطل من وجوه اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل
او يكون البياض وحده لونا يكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقا بالضوء ولكن هذا
ليس بمستحيل فان الاسود قد يشرق ويتنور فيه نفس الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض
وحده بل كل لون كان بعض ما هو ضوء ويضاد بعض ما هو ضوء ولكن الضوء لا يقابله الا الظلمة هف واما
ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة لان اشارة الحس لذلك هو غير البياض واللون
امر طبيعة جنسية الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض فاذا كان كذلك
فليس اللون المطلق الجنسي هو الضوء واما ثالثا فلان الضوء قد يستتر به الشفاف كالماء والبلور اذا
كان في ظلمة فوقع عليه الضوء وحده وقوي عليه وانكشف هذا واما رابعا فلان الضوء واللمعان ليس
الا ظهور اللون ثم ذكر من الاشياء اللامعة بالليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان تلك
ويظهران الوانها فيجب ان يكون نور السراج شدة ظهور لون ويجب ان يكون لبعض ما يظهر بالسراج ظاهر اللون لا يرى في
الظلمة له لون وليس الامر كذلك فان اللامعات يرى بعضها لونها بالليل كما يرى بريقها فليس ما قالوه بحق
واما خامسا فلان الشمس والكواكب الوانا وان الضوء يخفى لونها فيشبه ان الحق ان بعض الاشياء يكون له
في ذاته لون فاذا اضاء واشتدت اضاءته خفي عند البصر فلم يميز اللون ومنه ما يكون له مكان اللون
الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا الا انه ما غير مستقر وبعض الاشياء يختلط الجوهر من ذلك
اما اختلاط تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيات كالمريخ
وزحل والشمس لكن ان الحكم في امر الشمس الآن يبين هذا الكلام يشفاء فيكون من التلخيص والتحصيل المعلوم





بيان مغايرتها الى الحس اراد بقوله حسا فان الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس وجود
شيئين في سطحه احدهما هو الذي يشفه الحس هو الضوء والآخر طارئه بسببه هو السواد وكذلك الجسم
الابيض فطبيعة الضوء المشتركة بين هذين الضوئين مغايرة لطبيعة اللون المشتركة بين هذين اللونين
فهذا هو الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ على ما يشعر اليه هناك واما ما استدل به الامام من ان البياض
والسواد يشتركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيجوز حمله على الاول
من تلك الوجوه في قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون الا انه يرد عليه انه يجوز اشتراك متخالف
الماهية في ظهوره عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على تقدير ان الضوء هو اللون نفسه حتى ان يكون نسبة
اللون الى الحس فيتدبر **قابلان للشدة والضعف** وهو ظاهر محسوس فان بياض الثلج اشد
من بياض العاج وضوء الشمس اشد من ضوء السراج فيكون كل منهما الاشد والاضعف **المتباينان نوعا**
هذا هو تقرير الكلام ما لم يكن الاشد من كل قابل للشدة والضعف نوعا مباينا للاضعف فمن مقرر انهم استدلوا
عليه ان ما به الشدة في البياض الشديد لو لم يكن داخلا في حقيقته لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر
فهو داخل فيها الا انه خارج من حقيقة البياض الضعيف فالثابت ما يجب ان يكون البياض الشديد من حيث هو
من حيث هو بياض نوعا مباينا للبياض الضعيف من حيث هو كذلك من حيث اعتبرنا حقيقته من حيث هو شديد
شيء لم يعتبر في حقيقة الضعيف من حيث هو ضعيف ولا يلزم من ذلك انه لتشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي
لهما معا انما هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد او ضعيف فالشدة راجعة الى كون البياض المطلق
متحققا في الشديد في ضمن اشد ما هو متحقق في ضمنه في الضعيف من الافراد المتزعزعة وهذا الذي ذكرنا انه
كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على امتناع التشكيك في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا
وجب كونهما نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد في الحقيقة لامتناع بعض ما هو معتبر في
الشديد بنفسه للمحو فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما يشتمل عليه بياض الثلج دون العاج من التفاوت
اذا لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج في ما هو بياض بل في امر خارج عنه قلت
ذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه فرد من البياض والقول بالتشكيك فيه هو البياض
بل الابيض ومفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اشد والبياض الاضعف لا شك ان النسبة الى احد افراد
البياض اشد من كونها نسبة الى البياض من نسبة الى الفرد الآخر من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض

لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا للبياض بل لمعروضه فلا يلزم التشكيك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه اقول لم لا يجوز ان
يكون مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا بان يكون فرد كعدة افراد ويجوز ان يكون بين افراد
الجوهر ايضا كذلك بان يكون فرد من الانسان كعدة افراد منه فيتحقق الشدة والضعف فيه بهذا المعنى
لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض ليكون متفاوتا
بالتشكيك فلا يمتنع في الجواهر انما هو التشكيك بالشدة والضعف والقائلون من ذهب الى جواز التشكيك
في الجواهر انما ذهب اليه بمثل هذا التفاوت المذكور ولا حاجة لذلك الى المكابرة بجواز التشكيك في
الجواهر **دليل آخر** على نفي التشكيك في الذاتي وهو ان نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع جزئياتها على السواء لان
جميعها مشتركة فيها ولا يتصور الاشد والاضعف في الماهية وذاتياتها ولا يرتفع بارتفاع الماهية
وذاتياتها فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء من الافراد اولى واقدم او اشد فتقدم بعضها على البعض بالوجود
لا يقتضي تقدمه عليه بالذاتي فان نسبة الى الفرد المتقدم كنسبته الى الفرد المتاخر والنقض بالعارض مما
يندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يكون ماهيته وذاتياتها بالنسبة الى جميع افراده على السواء انما هو مثل
البياض وهو ليس بمشكك بل المشكك انما هو مثل الابيض والاسود فانه بالنسبة الى افراد البياض والافراد
موضوعه اوليس هو ذاتيا لشيء منها بل هو عرضي ثم اعلم انا اوقعنا الى هذا المطلب بالعرض لكنه لما كان من مهمات
المستصعبة ولم يكن موضع من الكتاب اليق بتحقيقه من هذا الموضع اوردنا الحق فيه في هذا المقام ووفينا بما
رتبنا ذلك في سالف الكلام **ولو كان الثاني** اي الضوء **جسما لحصل ضد المحسوس**
اشارة الى ما حكي عن الفلاسفة من ان منهم من ظن ان النور الذي يشرق من الشمس على الاجسام ليس كيفية
تحدث فيها بل اجسام صغار ينفصل من الشمس وتقع على الاجسام فيستضيء بها قالوا وذلك باطل لان تلك الاجسام
الصغار ان لم يكن شفافة فيستر ما تحتها وان كانت شفافة فلا يخلو اما ان يزول شفيفها بتراكمها لكثرتها
الاجزاء الصغار من البلور شفافة او تكون التراكم سببا لعدم شفافيتها الا ان الاجزاء لو زال شفيفها فان كانت شفافة
لا يزول شفيفها لم يكن مضيئة اذ قد عرفنا ان الفرق بين الشفاف وبين المضيء وان كانت تفرق بالادراك
جزء شفافة فكان ادراكنا بها ستر ما تحتها وكلما ازدادت اركاما ازدادت سترا والضوء كلما ازداد وادراكنا
ازداد اظهارا للون فيبان ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم هذا محصل ما في الشفاء وهو معنى كلام المصنف
ثم ان الشيخ في الرد على من ذهب الى ان الضوء جسم لانه يتحرك بالطبع الى جهات مختلفة ثم ان كان جسما





ينفصل من الشمس ويقع على المستنير فاذا فارقت الكرة ولم يخل اما ان ينفصل له اما ان يعدم او يستحيل او يبقى القائم
والقول ببقاء القائم اشاف فان ذلك امر يكون دفعة والعدم ايضا ليستتر من ذلك الجسم فانه كيف
يكون ان الجسم اذا انفصل بان حصل عدم احدهما واما الاستحالة فيوجب ما قلنا وهو انما يستنير بمقابلة النير فاذا
زال استحالة ثم قال اما الحجة التي يتعلق بها اصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم ان الشعاع ان تحركه يتحدر من عند الشمس
ويتجه من عند النار وهذه حركته والحركة من صفات الاجسام وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيء
والانتقال للجسم وايضا فان الشعاع يلقى شيئا فينعكس منه الى غيره والانعكاس حركة جسمانية والحجة ثم قال
وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها غير صحيحة فان قولنا الشعاع يتحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازية
ليس من ذلك شيء بل الشعاع يحدث في القابل دفعة ولما كان يحدث من شيء عال يوهم كانه ينزل وان يكون
على سبيل الحدوث في ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى الشيء في الطريق فلا يحتاج الى زمان محسوس فلا يخرج
اما ان يكون البرهان دل على امكانه واني لم يدل الا ان يكون الحس هو الدال عليه وسيه معلوم وكيف يدل الحس
على حركة متحرك لا يحس زمانه ولا يحس في وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس بالحركة من انتقال
الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما فينتقل وليس ولا لا عدمها باشتعال بل بطلان وتجدد فاما ذاك حدوث
الموازاة تجدد وذلك **بل هو عرض قائم بالمحل** كجرم الشمس وجرم النار **ومعد لحصول** مثله في الجسم
**المقابل** لمحله كوجه الارض والجدار **وهو ذاتي** كما للضي بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء وقد يخص
باسم الضوء **وعرضي** كما يستضيء من غيره كوجه الارض والجدار ويسمى نورا كما قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا ان ورد ضياء وهذا نقل عن الشيخ وحاصله ان لفظ الضوء والنور والشعاع يشبه ان لا يكون بينها
كثير تفاوت في وضع اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها في استعمالنا اياها لاننا ههنا ثلاثة معان متقاربة
**احدها** الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او شيء من هذه
الالوان **والثاني** الامر الذي يسطع من هذه الاشياء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض وسواد وحمرة **والثالث**
الذي يتخيل على الاجسام كانه يترقرق وكانه يستر لونها وكانه شيء يفيض منها فان كان من جسم قد استفاد
ذلك من جسم آخر يسمى بريقا كما يحس في المرآة وان كان من الجسم الذي له ذلك لذاته يسمى شعاعا والقسمان الاولان
يسمى احدهما وهو الذي للشيء من ذاته ضوءا كما للشمس والنار والآخر وهو الذي يستفاد من غيره نورا **اول**
**وثاني** هذا ان قسم من العرض فالاول ما كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كما للقمر ووجه الارض من مقابلة

الشمس والثاني ما كان من مقابلة المستضيء من غيره كما لوجه الارض من مقابلة القمر وكما له قبل طلوع الشمس وبعد غروبها
من مقابلة الهواء المقابل للشمس وهذا الاخير اعني الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المستضيء من غيره يسمى ظلا
فيكون الظل اخص من الضوء الثاني وقد يفسر بما مر في الضوء الثاني فيعني هو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة
المستضيء بغيره على ما في المواقف فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا
على ما في شرح المقاصد واعلم انه لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل
الضوء هو نفس الهواء او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك كذا في شرح المقاصد والحق هو
الاخير كما مر في كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا غير مرئي **والظلمة عدم
ملكة** للضوء كما مر من انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والدليل على كون الظلمة عدمية ما نرى من
رؤية الجالس في الغار المظلم للخارج عنه الواقع عليه الضوء واما ما في المواقف من انه لو قيل كما ان شرط الرؤية
ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به لا المحيط بالرائي ولا سط فيبطل القطع لعدم الفرق في
الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي وذهب بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله تعالى وجعل
الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كما مر وانما الثاني في المجعولية هو العدم الصرف **المسألة الثالثة** في احوال المسموعات على ما قال **ومنها**
اي من الكيفيات المحسوسة **المسموعات وهي الاصوات** والصوت قيل هو نفس التموج وقيل هو القرع
والقلع اللذان هما سببا التموج والصحيح انه الكيفية **الحاصلة من التموج** لا نفسه **المعلول للقرع**
اي الامساس **والقلع** اي التفريق **بشرط المقاومة** اي سبب السبب البعيد للصوت هو القرع
والقلع بشرط مقاومة للقرع القارع والقلع القالع فيكون السبب هو الامساس الشديد والتفريق
الشديد قال الشيخ في الشفاء ان الصوت ليس امرا قائما بالذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز
في البياض والسواد والشكل من احكام الثبات بل الصوت بين واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس
يحدث الا من قرع او قلع اما القرع فمثل ما تقرع صخرة او خشبة واما القلع فمثل ما يقلع احد شقي شيء مشقوق
من الاخر ولا نجد مع كل قرع قلعا صوتا فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي
تقرعه مقاومة ما وان يكون للحركة التي للمقرعة به الى المقروع عنف صادم فهناك يحس وكذلك ان شققت
شيئا يسيرا او كان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع بما هو قلع

لا يختلف



لا يختلف الا ان احدهما امساس والاخر تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق
ايضا يخالف التفريق بمثل ذلك لان كل صائر الى مماسة شيء فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا
له ينتقل اليه وكل مقلوع من شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه وهذا الشيء الذي منه هذه الحركات
شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع وقلع للهواء حركة الى مجراه تموج وانجذاب
بقوة فقد وجب هاهنا شيء لا بد ان يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء او ما يجري
مجراه فيجب ان يعرف هل الصوت هو نفس القرع او القلع او حركة تعرض للهواء من ذلك او شيء ثالث
يتولد من ذلك او يقارنه اما القرع والقلع فانهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس بتوسط
اللون فليس القرع والقلع بصوت واما الحركة فقد نتشكك امرها فيظن ان الصوت نفس تموج الهواء وليس
كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بسائر الحواس وان بتوسط محسوسات اخرى والتموج الفاعل للصوت
قد يحس حتى يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب حيوانا فافسده وكثيرا ما يشقق
... المصون العالية بالاصوات الهائلة بل يحس باللمس لما الحركة اليه قبل ليعنى قد ينفعل من تلك
الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها
ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء او الماء الى الصماخ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج
ما ينتهي اليه ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفاء ملخصا
ثم ان هاهنا مقامين آخرين احدهما ان الصوت هل هو موجود في الخارج اي خارج الحس قائم بالهواء ام
بل هو امر يحدث في الحس فقط قال الشيخ ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج ام
من خارج انه حركة او انما يحدث من حيث هو صوت اذا تأثر السمع به فانه لعسى ان يعتقد ان
الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج فهل ذلك الصوت حالة
تتبع الهواء الذي في الصماخ او نفس الملامسة وهذا امر يصعب الحكم فيه وذلك لان نافي وجود الصوت
من خارج لا يلزمه ما يلزم في الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا لو ان ثبت لمحسوس الصوت ماهية
معلومة من تفعل الصوت وتلك الماهية من التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية
التي في العسل الى ما ياتي في الحس لكن الامر يختلف هاهنا لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا فهو نفسه مثل
ذلك الاثر فيجب ان يتعرف حقيقة الحال في هذا فنقول ما لنا نحن مع معرفتنا ان العارض المسموع له وجود من

خارج لينم انه لو كان انما يحدث في الصماخ ينبغي في الحس نفسه لم يكن الا ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع
من حيث هو متموج او لا يحس فان كان يحس فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا
والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا مما لا شك فيه كان التموج من حيث هو تموج مسموعا وقد ابطلناه
هذا ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس
لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا وليس كذلك فاذن ليس بواجب ان يحس التموج عند سماع
الصوت انتهى كلام الشيخ مختصرا ومن هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اى حاصلة في الخارج
اى خارج الحس فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من زعم ان
الصوت انما يحس في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ فيكون معناه ان الصوت موجود في خارج
الصماخ لينم الا انه قائم بالهواء الموجود في الصماخ فقط على ما حمله الشارح فليس بشيء فان على تقدير
وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهواء الصماخي فيتدبر المقام
الثاني ان على تقدير وجود الصوت في الخارج وقيامه بالهواء هل المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
الى الصماخ فقط او القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وبعده من
القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي
هو جهة صدوره او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته
ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة
او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار او من القريب او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة
ان الهواء المتموج يجيء منها وفي ادراك القرب والبعد ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد لانه
لو كفى الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد تنبه
اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء
المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف من اليمنى فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف
جهة الصوت ولو كفى الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي
والقريب الضعيف مثلا من الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما
مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك وهذا المعنى ادراك جهة الصوت وقربه وبعده دليل على وجود

الصوت

لانه لو فرق بين وجود الصوت في الخارج وبين ان يكون الهواء المتموج خارج الصماخ او في خارج الصماخ فقد [illegible]



الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر لينم كما لا يخفى والشيخ اشار الى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام
الاول فلننظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع له جهته ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فظهر
ان للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوة وامر كهيئة ما من
الهيئات المتموج جزء نفس التموج انتهى ثم انه لا يلزم من كون الصوت القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ
مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من جزء جاء الى وصول الهواء المتموج الى الصماخ بل المسموع اولا انما هو القائم
بالهواء الواصل ثم يحس القائم بالهواء الخارج بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي
[illegible] ادراك من الاول وصل البال ما قبله فما قبله من جهته وبعد اوروده فان كان يجيء
منه شيء ما ادركه الى حيث ينقطع ويعرف مع ادراك الوارد وموروده ما بقي منه بوجود الجهة
وبعد موروده وقربه ما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثر يتتبع الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد
الا بقدر ما بقي [illegible] لا يفرق في البعد بين [illegible] الواصل [illegible] وقرب البنا
ونفرق فيه بين [illegible] ذراعان فاما اذا اسمعنا [illegible]
عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر كذا في شرح المواقف نقلا عن العشر واما اعتراض الامام عليه بان مدرك السمع
هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا له فضعفه شارح المواقف بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان
لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان الرائحة اذا ادركت من جسم
علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم هذا تتميم ومما يجب ان يحقق
ههنا الكلام في القالع والقرع قال الشيخ لا بد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع فاما الحركة
قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو السائر الى الثاني وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما
او احدهما في وجه الآخر قبالة [illegible] فان الفرع احدهما [illegible] بل في زمان لا يحس لم يكن صوت والقالع
والقرع كلاهما فاعلان للصوت لكن الاول سببه ما كان اصلهما او اشد مما قاومه فان حظه من ذلك اشد
واما الحركة الثانية فهو انقلاب الهواء وانضغاطه بينهما بعنف والصلابة بعينها شدة ضغط الهواء
والملاسة ليسلا ينشر الهواء في فرج الخشونة والتكاثف اولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل وربما
كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين ولكنه اذا احمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط ان ينفذ فيه

تتميم

او ينضغط بينهما فيمكن ذلك الجسم لينه بحيث يمكن الهواء المتوسط ان ينفذ فيه ويشقه في زمان قصير بل
قاوم ذلك ولم ينفذ في وجه ذلك الهواء المتوسط بل دفعه وقاوم لينه القارع لان القارع كان يسوقه
الى جهة كثيرا في زمان قصير جدا ليس ذلك قوة القابل الا قوة الفاعل القارع فامتنع من الانخراق
فقاوم في وجه القارع وضغط معه المتوسط فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة والثبات نعم هذا اذا
اعتبرت امرا كالسوط في الاهرف فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يعرض لك فيه
مؤونة فان استعجلت استعصى عليك وقاوم والهواء ايضا كذلك قيل يجوز ان يكون الهواء نفسه يصير جزء منه
مقاوما وجزء منه ويجيء المزاحم القارع منضغطا بل يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثم منه جزء منه قارع كالريح
وجزء مقاوم وجزء منضغط بينهما على هيئة من التموج وليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث
هذا التموج بل ذلك لهما من حيث تعينان على المقاومة والعلة الاولية هي المقاومة فالصوت يحدث
من تموج الجسم الرطب السيال منضغطا بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك وكان
الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة واحدة اللون وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف كذلك الماء
والهواء لهما معنى مشترك فيه من حيث يحدث فيهما الصوت وليس له اسم وهو قبول التموج وليس ذلك
من حيث المتوسط ماء او هواء كما ان الشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلك او هواء ثم قال ويجب ان يعلم ان
التموج ليس هو حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل كما ان تموج الماء حيث يحدث بالتداول بصدم
بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس بقوي الصك انتهى و
**ويستحيل بقاؤه** اي قرار اجزاء الصوت للامتناع الحركة الغير القارة الاجزاء ومع ذلك يستدل
عليه بما اشار اليه بقوله **لوجوب ادراك الهيئة الصوتية** حين اذا سمعنا لفظ زيد مثلا
ادركنا الهيئة الصورية اي ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت مجتمعة في الوجود ولم يكن
ادراك هذا الترتيب اولى من باقي الترتيبات واعترض عليه بان حدوثها على هذا الترتيب هو المقتضي لادراك
هذا الترتيب دون البواقي واما ما يقال من ان الحروف ليست باجزاء للصوت بل من عوارضها المفارقة
اذ قد يوجد الاحرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت فمدفوع بان حال تلك
الاجزاء بعينها حال تلك الحروف فيجري الدليل فيها والكرامية ذهبوا الى وجوب البقاء بناء على ان من كان
قريبا من الصوت يصل الهواء الحامل للصوت الى صماخه فيسمعه اولا ثم يجاوزه الى من كان بعيدا منه وهكذا

وهو



وهو مدفوع بان مسموع البعيد ليس بعين مسموع القريب بل مثله فان كلا من تلك الاهوية يحدث منه تموج
آخر وصوت مثل الاول **ويحصل منه آخر وهو الصدى** قال الشيخ واما الصدى فانه يحدث من
تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شيء من الاشياء كجبل او جدار حتى وقفه لزم ان ينضغط
ايضا بين هذا التموج المتوجه الى قرع كالحائط او الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرده وذلك ويصرفه الى خلف منعطفا
ويكون بشكل الاول من هيئته كما يرتسم الكرة المرمي بها الى الحائط ان انضغط الهواء الى التموج في ما بينهما ان
يرجع القهقرى ثم قال وقد بقي علينا ان ننظر هل الصدى هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو التموج الثاني او
هو لازم لتموج الهواء الاول المنعطف الثاني شبيه فيشبه ان يكون هو تموج الهواء المنعطف الثاني وذلك
يكون من صفته وهيئته الا انه يكون القرع الكائن من هذا الهواء او الهواء الصوت من تموج هواء ثاني يحتذيه فان تموج
مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد ولو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لادركه السمع ويشبه ان يكون لكل
صوت صدى لكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكس ويشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع الصدى في البيوت
والمنازل في اكثر الامر انها اذا كانت قريبة من المصوت ومن عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين
متباينين بل يسمعان معا فلا يسمع صوت القرع بعده وان كان بعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا
فرق الزمان بين الصوتين تفرقا محسوسا وان كان صلبا املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة
التموج يبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في ان يكون صوت المغني في الصحراء
اضعف وتحت السقوف اقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد انتهى **ويعرض له**
اي للصوت **كيفية مميزة** اشارة الى ما عرف به الشيخ الحرف حيث قال الحرف كيفية تعرض للصوت
بها يمتاز عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فاحترز بالمماثلة في الحدة والثقل عن الزيرية
والبمية احترز منهما وبالتميز في المسموع من الغنة والبحوحة ونحوهما عن غلظ الصوت اذ الصوت وان كان يمتاز
بها عما يماثله في الحدة والثقل لكنها اسباب مسموعية فلا يحصل منها تميز في المسموع وكذا من كون ما يشتمل الحنة
والمشاركة والجهارة والخفاتة الى غير ذلك اذ لا يحصل بشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع الا ان كان
من مسموعية الغنة والبحوحة والجهارة والخفاتة منظورا فيه كما في شرح المواقف **فيسمى ذلك العرض**
المعروض لهذه الكيفية **باعتبارها** اي باعتبار عروضها له من حيث هو معروض لها **حرفا** وههنا مباحث
ثلاث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي شرح المواقف انه هذا النسب بمباحث الغرض

الانعطاف فهم ... / ... صاحب وكيابا / فلان ...

ز قيض النفس ... دون اللابة / الا انه ... اجزاء الصوت ... / بل السمع هو الصوت ... / ما يفهمه العقل فتدبر تفهم

وفي شرح القوشجي من ان عبارة المتن تحتمل المذاهب الثلثة على الاوجه له واعترض الامام على تعريف الشيخ
بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها آنية لا توجد الا في آن الذي هو بداية زمان
الصوت او نهايته والصوت زماني فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع
المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وان لم يجتمعا في الزمان
ثم ان الحروف اما مصوتة وهو ما يكون من حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء
من الكسر وهذه تسمى مصوتة ممدودة والحركات الثلث تقدم ذكرها في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة
قال الامام الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان
الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحس شاهد بحصول المصوتات
بمجرد تمديد الحركات او صامتة وهو ما يكون مما سواها ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان والساكنتان
اذا لم يكن حركة ما قبلهما من جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم
والمراد من الحركة ههنا كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فاميل
الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة والاختلاف في امتناع الابتداء بالمصوت واما الخلاف في
ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونها عبارة عن مدة متولدة
من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال شارح المقاصد وهذا
هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف
على المتحرك والجمع بين الساكنين الا في الوقف واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما كخويصة
فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا كدابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على
امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فانه لقصور في الالة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان
مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت
مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مقصور فيكون ان يتعاقبا ولا استحالة
فيه انتهى ثم الحروف الصامتة اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين منه او مدغم الحركة فانه لا



بينهما الا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلف اما بالذات كالميم والباء او
بالعرض كالبيين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة غيرها وهذا انما يكون
التقسيم الى المتماثل والمختلف للصامت هو مقتضى سوق كلام المص وقد صرح به الشارحان القديمان واما
المص فقد قسم مطلق الحروف الى المتماثلة والمختلفة وهو الظاهر كما لا يخفى ولعله قد سقط من قلم الناسخ
لفظ الواو العاطفة في اول لفظ متماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار آخر ثالث الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة
وكالفاء والقاف والسين والشين من الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة للصوت الآنية بعد زمانه
بحيثيته وتلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها جدا توهم تكرار فان الغالب من الظن انها زمانية
بنفسها واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال ونحوها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في
آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت وفرط وولد او في اوله كما في لفظ ترب وطرب ودول او في آن
يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات كما في لفظ وتد والبطر وادب فهي نسبتها
الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما مر في شرح المواقف ان نسبتها الى الحروف
اولى من تسميته جزءا لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان
يتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي
في آخر الدار راءات متوالية كل واحدة منها آنية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا
واحدا زمانيا واقسم ان العلم لم يعتبر هذا التقسيم ولم يورده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانية سيما
على ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت مطلقا زماني كما تقدم وكذا
الحركة كما مر وكذا الكيفية العارضة له من حيث هو كذلك فالتفاوت بين الحروف انما هو باعتبار قلة الازمنة
وكثرتها ولم يوجد فيها ما هو آني حقيقة وينتظم منها اي من قسم الحرف فانها اسم للمذكور قبل ومن الحروف
فان اقسام الحروف حروف ايضا الكلام ان حمل على مصطلح النحويين فانما لا ينتظم من الحروف بلا واسطة لانه
ينتظم منها الكلمة اولا ثم من الكلمات الكلام وان حمل على ما هو اعم منه اعني ما يرادف اللفظ الموضوع كان الانتظام
اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل الكلام قال الشارح العلامة هذه الحروف المسموعة اذا
تألفت تأليفا مخصوصا بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة
باقسامه وهي على الاول التام الجزء وعلى الثاني اي ما قسمه وغير التام التقييدي جزء وعلى الثاني يريد المفرد

والمؤلف الذي هو له ليس للاقسام المذكورة ولا يعقل كلام غيره اي غير المنتظم من الحروف وبالجملة
مع الاشارة القائلين بالكلام النفسي انهم لما رأوا انه معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم
بدلونه بالخبر الخبري للارادة والكراهة في الامر والنهي وبيان ذلك معقول لانا اذا قلنا زيد قائم فليس هنا جزء ما
بذين اللفظين جزء النسبة الواقعة بينهما وجزء علمنا بثبوت تلك النسبة او انتفائها معنى آخر يتصور
كونه مدلولا لهذا الكلام ومجموع هذه الثلثة هو العلم بمدلول الخبر وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضرب فليس
هنا بعد تصور مدلولي اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة ضربه وطلبه او كراهة ضربه والكف عنه
فان قيل بل هنا امر آخر اما في الخبر فنسبة احد طرفيه الى الآخر القائمة بنفس المتكلم وهي مغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه واما في الامر فالطلب وهو غير ارادة الفعل لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا بل ما يريد عدم الفعل كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهكذا في النهي
قلنا اما الاول فلا نسلم ان المتحقق هناك خبر بل هو صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم بمدلول الخبر اعم من
الاعتقاد واما الثاني فلان المتحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما حيث لا طلب اصلا واما
تمسكهم بقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على ثبوت الكلام
في هذا المقام امر يكون الكلام النفسي مغايرا للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلثة ايضا في الفؤاد
نعم هنا مقام آخر وهو انه على تقدير ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا امر
لفظي فعلمتهم انما تمسكوا بالبيت في هذا المقام لصحة الاطلاق والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف
من الحروف حقيقة غير معقول والبيت لا يدل على كون الاطلاق حقيقيا بل هو مبني على ادعاء اشتهار
تقيد الكلام النفسي وايماء الى ان المقصود والاصح من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير فكانه هو الكلام
فيكون من باب التجوز **المسئلة الرابعة** في المذوقات على ما قال ومنها اي من الكيفيات
المحسوسة المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعوم وهي المذوقات وبسائطها تسعة
حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما
ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصلت
اقسام تسعة على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها فتفعل الحرارة
في اللطيف يحدث حرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في اللطيف يحدث

الحموضة



الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض وتفعل الكيفية المتوسطة يحدث في اللطيف الدسومة وفي
الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي تقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة وليس ما فيه هذا
المعنى مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كونه متكيفا بطعم في الحقيقة كالنحاس والحديد فانا اذا شددنا
الالتئام بين اجزائهما لا يتحلل منهما شيء يخالط اللسان فيحس بطعمه لكن اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها
يحس منها بطعم والمراد هنا هو هذا المعنى واعترض على الحصر بان انحصار الفاعل فيما ذكرتم والقابل في المراتب
المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة
من تلك المراتب فاعلة وقابلة لطعم بسيط غير محصورة ولهذا يحس من كل من الخيار والقرع والحنطة النيئة
لطعم لا تركيب فيه بعده في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا
بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معا ثم حدوث
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم وما فيه
من الدلائل لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية حدوث مناسبات ربما اوقعت بعض النفوس ظنا
بتلك الوجوه وقد اوردها الفاضل القوشجي في شرحه فمن اراد فليرجع اليه انتهى كلامه **المسئلة الخامسة**
في المشمومات على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة او المخالفة فيقال للموافق اللائق طيب وللمنافي المنافر منتن او
من جهة ما يقارنها من الطعم فيقال رائحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة الى محلها
فيقال رائحة الورد والتفاح الى غير ذلك ثم اعلم انه ان اريد بهذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات
والملموسات والمذوقات والمشمومات مع الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة اسماء لها فلا يجب
اللغة [illegible] في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا في كون مصادرها معروفة لذلك النوع
من الادراك كالابصار والسماع او ما ينضم اليه كما جرى ومن هنا يقال ابصرت الورد والحمرة وسمعت
الصوت [illegible] وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد
**المطلب الرابع** في الكيفيات الاستعدادية وهي القسم الثاني من الاقسام الاربعة للكيف وقد عرفت
انها من جنس الاستعداد على ما قال والاستعدادات اي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة

بين طرفي النقيض وانما قدرنا لها مبتدأ اذ ليس لها خبر فلا يتم الكلام ولا يصح كون الكيفية خبرا اذ
لا يصح التعريف ولهذا قدرنا المبتدأ من القسم الاول ايضا مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على
وتيرة واحدة والمراد بطرفي النقيض هو الانفعال واللاانفعال فانها مفسرة باستعداد شديد نحو
الانفعال والقبول كالممراضية واللين ويسمى ضعفا ولا قوة وزعم جماعة ان لها قسما ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة ويسمى قوة لان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة والقدرة مع صلابة الفعل
وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء ايضا تقرير لسرعته لا يمكن عطفها بسهولة وهي من
الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون نوعا من هذا الجنس من الكيفيات واما اصل القبول فهو
من باب الامكان الذاتي لا الاستعداد لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد
ليكون الشدة الاولى له ما يستلزم ترجحا فلا يكون قسيما ثالثا ولما كانت الاستعدادات واقعة
بين طرفي النقيض كانت متوسطة بينهما **المطلب الخامس** في القسم الثالث من الاقسام الاربعة
للكيف **وهي الكيفيات النفسانية وهي حال ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت**
راسخة فالملكة تكون اولا حالا ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخوخة والشباب وفي هذا المطلب
مسائل **الاولى** في العلم مع ما قال **منها** اي من الكيفيات النفسانية **العلم** والمراد منه ههنا
تميز لا يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التميز وذلك لانه هو المنقسم الى التصور واليقين مع ما ان
**وهو اما تصور** اي تصور مجرد وادراك بلا حكم ويقال له التصور الساذج **واما تصديق** اي تصور
وادراك معه حكم وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالتصور المطلق مشترك بين القسمين
وهو المراد من التميز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء محكما او غير محكم وقيد التصديق
بقوله **جازم مطابق ثابت ليخرج من التعين** فبالجازم خرج الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت
التقليد فانه يزول في وقت آخر واما التصديق المطلق من هذه القيود والمقابل للتصور الساذج
فهو اعم من اليقين وشامل لهذه الثلثة لعدم احتمال اليقين نقيض الجزم والثبات وعدم احتمال
التصور الساذج النقيض لانه لا تناقض في التصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني التميز المذكور
وجعل البحث مقصورا عليه دون ما هو بمعنى التصور المطلق الشامل لهذه الثلثة مع ما تعورف جعله
مقسما في اوائل كتب المنطق لانه هو المعتبر في العلوم الحقيقية والمعتد به في متعارف الجمهور فقد تقال

القسم



القسم ههنا هو العلم بالمعنى الاعم لكنه قيد قسميه الذي في التصديق بهذه القيود وهو المعتبر في العلوم الحقيقية
عند الجمهور الذي لك حصر اسم العلم فيه عندهم وما اتصف بمقابلات تلك القيود وان الظن والجهل
المركب والتقليد فقد اشتهرت باسمائها المخصوصة وسيرد بعضها وما يتعلق به من الاحوال وما ذكرنا هو الاوجه
كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه جعل ما عدا اليقين من التصديقات داخلا في التصور لا يخفى
بعده **والعلم لا يحد** اي هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا كالقدرة وسائر الوجدانيات لكن لك
ان تجعله تميزا من غيره ومباينة بوجه لا تحقيق حقيقته كيف وقد حيرة العقلاء واختلفوا فمنهم
من ذهب الى ان حقيقته الصورة الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب
الى انها الصفة ذات الاضافة واما ما قيل من انه لا يمكن تحديد العلم لان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره
لزم الدور فالجواب عنه ان غيره انما يعلم بتعلق فرد منه متصور ليس الا العلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما
هو العلم بحقيقته فلا دور **ويقتسمان** اي التصور الساذج واليقين **الضرورة والاكتساب** فيصير
منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف حصوله على كسب اي نظر وفكر وكسبيا وهو ما يكون بخلاف ذلك **ولا بد**
**فيه** اي في العلم اي في حصوله المدرك باعتبار نفسه **من الانطباع في المحل** لما مر من اثبات الوجود الذهني
**المجرد** لان المراد هو العلم الكلي فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله **القابل** لئلا يلزم ان يكون الصورة العقلية
اذا كانت محلا لصورة عقلية اخرى حالة بها **وحلول المثال مغايرا** بيان للانطباع والمراد من
المثال الماهية المجردة من الوجود في الاعيان ومن المغايرة مغايرتها للموجودة في الخارج في الاحكام
وقد مر تحقيق ذلك مفصلا في مبحث الوجود الذهني **ولا يمكن الاتحاد** اشارة الى بطلان مذهب
فاسد كان مشهورا بعد المعلم الاول منذ الف ثنين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة المعقولة
ينسب منذ نقلها اياه وان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا تتحد بالعقل الفعال قال الشيخ في الاشارات
ان ... يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ثم قال
وهو الذي يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل
الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ثم قال وكان لهم رجل
يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض ذلك

وذلك لانه قيل بما سقط من الاول هذا مع ما فيه او انه اتصاله بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال
ثم قال وكان لهم رجل فرفوريوس ثم ابطل القول الاول بان قال فنقول ان الجوهر العاقل عقل آ اذ كان هو على قولهم بعينه
المعقول من آ فهل هو موجود كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ
او لم يعقلها وان بطل منه ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو
كسائر الاستحالات ليس هو ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه
صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اراد
ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول
ثم ابطل ذلك بما حاصله ما مر في مباحث الامور العامة ثم ان هذه الدعوى اعني اتحاد العاقل والمعقول
قد اشتهرت جدا بين المتأخرين وتلقته بالقبول جماعة من المحققين وزعموا انه مذهب ارسطاطاليس
ولم اظفر من واحد منهم في بيانها بشيء مقنع والشيخ احتج لهم في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد الذي صنفه
تقريرا لمذاهب المشائين بان قال وكل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان
منفصل الذات عنها وعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال والسؤال في تلك الصورة
كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير النهاية بل تحقيق هذا اقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هي هذه
الصورة او العقل بالقوة التي حصل لها هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل
بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة
اخرى واما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصورة بذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث له منها صورة
اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له
تلك الصورة حاصلة للمادة وما يصحبها من تلك العوارض التي تقترن بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة
لمقارنة تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة في الاجسام الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة
لا تعدم المخالطة حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل فحينئذ اما ان

يكون



يكون ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شأنه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل
معنى ليس نفس وجود هذه الصورة وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس ان يعقل
هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالفعل لا وجودها للعقل بالفعل لا وجودها صورة مأخوذة منها فان
ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال فيهما حال المادة والصورة المذكورتين
ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه
ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها وقد وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس
عقلا بالفعل بل موضعا للعقل بالفعل وقابلا له فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شأنه ان
يكون عقلا بالفعل فليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة
فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل
بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يعقل ذاته او جزء ذاته ولا يجوز ان يعقل جزء ذاته لان اجزاء ذاته هي المادة
والصورة المذكورتان لان شيئا خارج من ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته فيحصل منها مثل المادة ولا تكون تلك
الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عاقلا بالفعل ولسنا نحن نضع ههنا
الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه لا يخلو اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة
او الجزء الذي هو كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي
هو كالصورة او بكليهما وانت اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك خطاء جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي
كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها لانها معقولة لذاتها ولا منفعة للجزء الذي كالصورة
في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ
الذي بالقوة والجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي
كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حاصلة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة وكذلك ان
وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام التسعة ومع ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل
بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل
ومقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنه

ان العقل بالقوة انما يعقل الصورة المعقولة لا لصورة اخرى بل لكونها ذاتها موجودة له لا مطلق [illegible]
لشيء من شانه ان توجد له وليس كل شيء بهذا الحكم اعني من شانه ان يوجد له الصورة المعقولة الى المجردة
من الغواشي المادية بل لا بد من ان يكون شيئا خاصا هو العقل بالقوة الذي شانه مجرد الذات جوهر قائم بالمادة
الجسمية فقوله فيكون كانه قال لا انما موجود لشيء من شانه ان توجد له بمعناه ما ذكرنا ولا فلا فيه لكونها الامور
هو معقدة الشيخ اجل في الاستدلال بهذا الشق ولم يفصل ما ابتنه بل الجواب انما هو باختياره وهم خافون
من ذلك بل الحق ان العقل بالفعل هو النفس الناطقة الكاملة بالفعل من حيث هي كاملة بالفعل مدركات
من شيء كالمادة هو العقل بالقوة والمراد منه هاهنا هو النفس الناطقة الهيولانية وهي المراد من الاصل في الشيخ
في كلام الشيخ المنقول في مسئلة بقاء النفس اعم من ان كل الصورة هي الصورة المعقولة الى ما [illegible] وبذا ما ذكر
هناك فليتدبر وما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب اختيار الشق الثالث ايضا اعني كون العقل بالفعل هو
مجموع العقل بالقوة والصورة المعقولة كما انه فان اريد العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات كما
انه لا يعقل جزء ذاته شيئا خارجا من ذاته لان ذاته مشتمل على صور المعقولات جميعا والعاقل منه هو الكل
كالمادة اعني النفس الهيولانية وهو لا لانه نفس ذاته وعقله للمعقولات الذي كالجزء الصوري [illegible]
مرتب وهذا الاعتبار لكن اختيار انه يعقل جزء ذاته كيف فان اريد العقل بالفعل بالقياس الى معقول معقول
يختار انه يعقل جزء ذاته بمعنى ان الشيخ لم يخرج من ذاته [illegible] لكن بعد عقله اياه يصير جزء ذاته بمعنى الجزء الذي كالصورة
بمعنى ان يتعدد له الجزء [illegible] الصوري ويلزم ان يكون له باعتبار كل معقول ذات اخرى بمعنى ان الكل الجزء
كالصورة ويصير باعتبار كل معقول الكل ما كان غيره وليس ذلك مشكلا في الاتفاق اذ ليس الجزء الصوري [illegible] صورة
حقيقية بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد [illegible] ليس هنا موضع ذكره
ولعل ساقي به هذا الكلام في مسئلة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة يمكن التفصي من جميع الشقوق التي
ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بمثل ما ذكرناه فلا نطول بتفصيله **ويختلف العلم باختلاف المعلوم**
لما مر انفا من ان العلم لحصول المثال في المحل القابل وقد مر في بحث الوجود الذهني ان الحاصل في الذهن يجب ان
يكون حقائق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقائق الاشياء المختلفة [illegible] هذا عند من قال بان العلم هو الصورة
الحاصلة واما عند من قال بانه هو التعلق او الاضافة فقال الامام ان نفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم
لان اختلاف احد النسبتين يوجب اختلاف النسبة وان فرض صفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان

لكونه

يكون صفة واحدة متعددة متعلقة بها هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد ان كان ضروريا يجوز تعلقه بمعلومين
وان كان نظريا لم يجز وهو مذهب اكثر المعتزلة [illegible] بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد كما يجوز تعلق علم
واحد بالمتعدد وقالوا اذا كان العلم بها واحدا لكان نظرا واحدا ومنهم من زعم ان العلم الواحد [illegible] لا يتعلق بمعلومين
على التفصيل [illegible] ثالث ورابع الى ما لا يتناهى وهو محال [illegible] وليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى ورد [illegible] عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا ورد بانه لم لا يجوز التعلق
بالعدد المتناهي [illegible] كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعا ومنهم من قال بالاشاعرة اذا كان المعلومان
جائزي الانفكاك [illegible] والا لزم جواز انفكاك الشيء من نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم واحد
فلا يجوز الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك فيختلف في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين [illegible]
**كالحال والاستقبال** مثال للاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من
المعتزلة بان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد
بان ذلك [illegible] فان العلم بانه سيوجد مشروط بعدمه في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بالوجود في الحال غير
مشروط بالعدم في الحال فاختلفا ولعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم ويستقيم عدم
لزوم التغير مع الاختلاف [illegible] **والعلم** وان كان هو الصورة الحاصلة لكنه **لا يعقل ولا يتحقق الا
مضافا** فانه لا بد من اضافة الصورة الى ما هي صورة له فيقوى من لزوم الاضافة بعلم الاشكال
الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين متماثلين **مع الاتحاد** في صورة علم الشيء بنفسه
عند [illegible] لكن تحقق الاضافة المستلزمة للمغايرة فيقوى اصل الاشكال وطبيعته تتعدد [illegible]
واما الجواب عن الاشكال بمنع الدليل ان علم الشيء بنفسه حضوري فلا يستدعي صورة [illegible]
[illegible] لكون احد المتماثلين اصيلا والاخر ظليا وعن الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية
لتحقق الاضافة فهو [illegible] مع الاحكام فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم مغاير لكونه بحيث يصح ان يعلم
**وهو عرض لوجود حده فيه** لان العلم عرض لوجوده وتعريف العرض [illegible] الموجود في الشيء
لا كجزء منه [illegible] الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة وان كانت من الجواهر قائمة بالنفس
[illegible] مستغنية [illegible] الاشكال الوارد هنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر جوهرا [illegible]
[illegible] في مسئلة الوجود الذهني **فهو فعلي** وهو ان يستفاد صورة المعلوم

الى العالم فتصير سببا لوجوده في الخارج كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج **وانفعالى** وهو ان
وهو ان يستفاد الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما يستفيد صورة السماء من السماء ومن
شك ان القديم تعالى علمه تعالى بذاته فانه عين ذاته وبالموجودات فانه عبارة عن وجود ذواتها العينية الصادرة
منه تعالى وانت خبير بان علمه تعالى بذاته وكذا علمه بالموجودات على ما ذكره علم حضورى ليس بالصورة الحاصلة
منه فهاهنا هو العلم الصورى الحصولى فلا مطابقة بين المثال والممثل لما عرفت ان الاشكال الشريفية ان المناط
ما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور المستقبلة التي ليست فعلا له وانت خبير ايضا بان العلم
بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو ايضا داخل في العلم الانفعالى وقال المحقق في
شرح رسالة العلم الفعلى فكعلم الاول بما عدا ذاته وسائر العلل بمعلولاتها واما الانفعالى فكعلم ما عدا الاول
بما ليس بمعلول له مما لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام صور تحدث في ذواتها والاخيرتها واما ما ليس
بفعلى ولا انفعالى فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي لا يغيب عنها ولا يكون تعقلها لها
بارتسام صورة فيها انتهى فليتأمل فان هذا البحث ليس من افراد البحوث عنه هاهنا فينبغى ح ان نحصل الكلام
لهذه الاقسام ما كان جميلة العلم منقسما الى التصور والتصديق كما مر وليس هو ضروريا فاقسامه ايضا اقسام الكسب
الضرورى اذا كان من قسم التصديق اليقيني ستة بالاستقراء بديهيات وحدسيات وفطريات ووجدانيات
وتجربيات ومتواترات بيان ذلك على ما هو تحقيق وجه الضبط ايضا ان ما لا يتوقف حصوله على تعقل من
القضايا اليقينية اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات على
شئ اصلا سوى تصور الاطراف وهى البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهى قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف العقل
عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات
كما لبعض الجهال والعوام او لعدم تصور افرادها كما ينبغى واما ان يتوقف حصولها على شئ آخر بعد تصور الاطراف
فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا فهى المشاهدات فالمشاهدات هى القضايا التى يحكم بها العقل بتوسط
الحس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وتسمى حسيات ايضا او الباطنة كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا وتسمى وجدانيات وبعضهم ما تجده نفوسنا لا بالالات كشعورنا بذواتنا وبافعالنا وقد يحمل في
ان هذه الباطنية الوهميات التى جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات فتصدق





العقل ايضا كالحكم بان كل جسم في جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على
المحسوسات لا على المجردات والمعقولات كحكمه بان كل موجود فلا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق
العقل والوهم في احكام المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجرى مجراها ثابتة بحسب الوضع لا يكاد يقع فيها
اختلاف الآراء كما وقع في غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يغرب عن العقل
عند تصور الاطراف وهى الفطريات ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
الى متساويين وان كانت تلك الواسطة تغرب فاما ان يحتاج الى استعمال الحدس فيها وهى الحدسيات
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما
ان لا يحتاج الى استعمال الحدس فاما ان يكون من شأنها ان يحصل بالاخبار وهى المتواترات فهى قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم
على الكذب واما الذى يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من قبيل الحدسيات واما الذى يحكم به
بواسطة الخبر الواحد المؤيد بالمعجزة فهو بالجملة من دلالة الدليل على صدقه فهو من النظريات فيكون خارجا من المقسم
واما ان لا يكون من شأنها ان يحصل بالاخبار وهى المجربات فهى ما يحكم به العقل بواسطة تكرار المشاهدة
مع ذلك من قياس خفى هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا بل لا بد ان يكون
هناك سبب فاذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم
وبان شرب السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هى مبادى البراهين المفيدة لليقين
والعمدة فيها هى الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفطرة او مدنسها كما عرفت ثم الفطريات
ثم الحسيات ثم الوجدانيات واما الحدسيات والمتواترات والمجربات فهى وان كانت حجة له عاجزة الالزام اذ
في الامور المقتضية لها من الحس والتجربة والتواتر **ومكتسب** عطف على ضرورى اى حاصل بالكسب والنظر وقد
مر انقسام العلم الى الضرورى والكسبى ولعله انما اعاده ليشير الى اقسام الضرورى فتدبر وليضا هو **واجب**
**وممكن** مثال ان رجحان القديم بان العلم الواجب بعلمه تعالى بذاته فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فيها خلاف
الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته فالحصر نظرا الى ما ذكره وقال المحقق الشريف
ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله **وهو تابع** اى العلم تابع للمعلوم
وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن مستند اهل الاشاعرة على اضطرارية افعال العباد بان الله تعالى عالم في الازل

بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لاستناع وقوع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون باختيارهم
وتقرير الجواب ان يقال تعلق علمه تعالى على المعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم انه لا فرق
ما ذكروا جوابهم بهذا بان العلم الازلي متقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متاخرا عنه وهو المراد
اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تاخره منه بل بمعنى **اصالة موازنة** المعلوم فيه
فان كل واحد من العلم والمعلوم متوازن للآخر وهما متطابقان فكان كل واحد منهما وازنا للآخر فتوازنا
اي توافق الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه
نسبة صورة الفرس المنقوش على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كان نقش الفرس
بهكذا لان ذات الفرس بهكذا لا يصح ان يقال ذات الفرس بهكذا لان نقشه بهكذا لذلك يصح ان يقال
انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريرا ذلك لا يختلف
تاخر وجود المعلوم من وجود العالم وتقدمه عليه فسواء كان العلم متقدما او متاخرا يكون تابعا للمعلوم
بهذا المعنى لا بمعنى التاخر **فزال الدور** فان قلت اذا كان العلم تابعا لا يكون علة فعلية بل فرضهم
اشتغالا بهذا القسم من العلم فحقق العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده وهو علة
فيه لكنه من حيث انه بصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا يعين كونه فعليا
فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي ومعه باحتمال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما كما في الكواكب الشرعية واما
ما في شرح المواقف في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا تجري الا في العلوم الانفعالية التي لا يدخل لها في خارج
لمطابقتها والعلم الفعلي انما يكون من التصورات فمحل تامل **وكلا** يخل فيه اثر فيضانه على النفس الناطقة **بحسب**
**الاستعداد** فان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم كلها الا علمها بذاتها فانها عين ذاتها لكنها
قابلة لها والا لما حصل لها العلم اصلا فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرائط الحصول تامة لما حصل في مبدا الفطرة
لكانت العلوم حاصلة من مبدا الفطرة لان المبدا الفاعل لا يبخل بل كلما بالقوة الى الفعل موجود دائما
لا يختص بوقت دون وقت فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئا فشيئا والحصول تلك الشرائط
بحصل الاستعداد وبين ما قال **اما** استعداد **الضروري فبالحواس** فان مبدا الاحساس بالجزئيات
المحسوسات والتنبه لمشاركات والمباينات تستعد النفس لفيضان العلوم الضرورية **واما**
استعداد العلم **الكسبي فبالاول** اي بالعلم الضروري فان التصورات الكسبية انما يحصل بالحدود

والرسوم

وهنا ان العلم ... العلوم الانفعالية ... العلوم الحصولية ... التصورات ... الفعلي انما يكون في ... يكون في التصديقات فيه ... مح



والرسوم المنتهية الى المقدمات الضرورية فيحصل عند الرسم استعداد النفس لفيضان العلم بالمحدود
والمرسوم والكل مقتبس من الاقتباس لفيضان نتيجة من الشارح واما ما نقل عن افلاطون من ان العلوم
كلها حاصلة للنفس الا انها ذهبت عنها باشتغالها بالبدن والذي يحصل بالتعلم والتعليم تذكر لما ذهب عنها
لا تحصيل لما لم يكن حاصلا اصلا فاما ما لا يلتفت اليه لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الابدان واما
قالوا توجيه ودليل لا ينافي ما ذكرنا واما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل المختار
لجواز ان يكون التوقف عادة وبالجملة الاستعداد مرجح لا ينتهي الى الوجوب او الوجوب مستند الى الاختيار كما سبق
**والعلم باصطلاح يفارق** اي يفارقه **الادراك** بدليل قوله **مفارقة الجنس النوع**
دون ان يقول مفارقة النوع الجنس وهذا الاصطلاح هو اطلاق الادراك على ما يشمل الكلي والجزئي والمجرد
والمادي فيتناول انواعا اربعة من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس الا التعقل فيكون الادراك
بهذا الاصطلاح كالجنس للعلم **وباصطلاح اخر** هو تخصيص الادراك بالاحساس يفارق العلم الذي
هو التعقل **مفارقة النوعين تحت جنس** هو الادراك بالاصطلاح الاول هذا **وتعلقه** اي تعلق العلم
**على التام بالعلة يستلزم تعلقه** كذلك اي العلم التام **بالمعلول** في شرح العلامة قال العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذاتها وحقيقتها لا باعتبار امر آخر وهذا لا يستلزم
العلم بالمعلول لا العلم التام ولا العلم الناقص الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص
بالعلة فيستلزم علما ناقصا من حيث انه لازم للعلة لا من حيث هي ماهيته الثالث العلم بذاتها وماهيتها
ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام
بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمع فان ماهية المع وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم
بها من حيث ذاتها ولوازمها انتهى وكذا قال بعض الشارح القديم الا انه اكتفى في القسم الاول بكون المع
لازما بماهية العلة فانه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المع وقال المحقق الشريف لكن المذكور
في المحصل اثبات تعقل العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المع ولما كان كذلك كان العلم
بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعي ماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا
يدل على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كانت تصورها بالكنه موجبا لتصور المع بعنوان سواء كان لازما
بينا او لا وهذا وقد وقع في كلام المحقق انه اراد بحصول الماهية الموجبة للمع في الذهن حصولها على وجه



ومعنى كلام ... النفس تزود من العقل ... الفعل ... ويكون علما ... الاستدلال بالعلم ... الابدان ... ومن ... افلاطون ... حاصلة لها ... تعد بر ... مح

الفرق بين التخيل والتوهم ان التخيل ادراك ... يكون ... مخصوصة من ... والتوهم هو ادراك ... الذي ... مح

ح قوله فتأمل وجهه ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول ستره

الايجاب فالملازمة الاولى ممنوعة فان تعقل الماهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الايجاب وان كان
الموجب هو الكنه فتخصيص المحقق الشريف ذلك بما اذا كان علة لذاتها لا ينفعه وان اراد حصول ماهية
متصفة بالايجاب في نفس الامر وان لم يكن وصف الايجاب حاصلا في الذهن فالملازمة الثانية ممنوعة
واما اعتراض المحقق الشريف عليه بان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني
علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا لها اذ لا استتار وبعض كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول
في الخارج لا انها بوجودها الذهني في الذهن بحيث يشير اما اولا فلانا نقول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول في الذهن فتصورها يوجب تصور المعلول لا فرق بين مقدمها وتاليها فان الوجود الذهني عين التصور والعلية
عين الايجاب واما ثانيا فلانه لم يدع احد ان بعض كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول هو كونها بوجودها الذهني
مستلزمة لوجود المعلول في الذهن بل المدعى ان الاول موجب للثاني بناء على استدعاء التعقل حصول الماهية
المساوقة لها فاما ما قرره الشارح من القدح بان المراد هنا من الاعتبارات الثلث فهو مندفع بمنزلة
ان يقال العلم بالعلة والمعلول يستلزم العلم بالمعلول وهذا لا يخفى لزومه وما فيه المشهور ان هذا الحكم غير
منعكس اي ليس تعلق العلم بالمعلول مستلزما لتعلقه بالعلة والحاصل ان العلم بالمعلول كيف من جميع الوجوه المذكورة
لا يستلزم العلم بالعلة لكن فان العلة وجودها من جزء ماهية المعلول واما من عوارضات العلة فانها وان
لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المعلول بعضها ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة مستعملة في مواضع
عديدة كالاستدلال بها بالعلة على المعلول كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات واثبات علم جزء من المجردات
بمعلولاته الا بجزء ذلك فان لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره
فلا يتم مقصودهم كذا في الحواشي الشريفية فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها
واعتباراتها اللازمة لها فان هذا العلم لا ينفك عن العلم بالمعلول بجميع جهاته ومنها تلك الجهات والاعتبارات
قال العلامة في شرح الاشارات العلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من
غير العلم بكونها مستلزمة لجميع اجزائها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولها الواجب
بوجوبها انتهى فان المراد من العلم بكونها مستلزمة هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي منشأ
الاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة لكونه علما ناقصا بالعلة لا علما تاما كما قررنا الثاني

من الاعتبارات



من الاعتبارات الثلثة المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمعلول كيف وان كان لا يتم من غير العلم
بكونه مستلزما لجميع اجزائه لكن من جملة اجزائه ما هو علة ما لا العلة المعينة بخلاف ما هو من جملة اجزاء العلة
فانه المعلول المعين قال العلامة في شرح الاشارات ولما كان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول مقتضيا للعلم التام بالعلة فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين
والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات [illegible] ادراك العلل
لذاته بذاته لكان [illegible] الجميع بما سواه بذاته من حيث هو علة تامة لها انتهى والسبب في ذلك على ما قاله المحقق
الشريف هو ان العلة التامة بخصوصها تقتضي المعلول المخصوص وان المعلول الخاص لا يستند من حيث الامكان
الا الى علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية
مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم
العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا انتهى كلامه واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات
في الثلثة غير حاصر ولعل الاعتبار الثالث [illegible] من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول انفا فلا يرد [illegible] مراتب
اي مراتب العلم قلت الاولى كونه بالقوة لما هو من شأنه سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل او بعيدة
كالعقل الهيولاني او متوسطة كالعقل بالملكة [illegible] الثانية العلم الاجمالي وهو حالة بسيطة بين
القوة المحضة والعلم التفصيلي كما لو سئل عن مسألة ليس الجواب عنها المبني على مقدمات كثيرة حاضرا
في ذهنه مفصلا لكن عنده ملكة بسيطة وفيض لكان يعلم تفصيل تلك المقدمات فهي بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة في ذهنه متميزة بعضها عن
بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالي باطل لوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز
كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة
تفصيلا فاما هو معلوم مفصل وليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لاشياء
مختلفة لوجوب مساواة الصورة للماهية كل واحد منها فيكون صورا مختلفة لا صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل
من الامور صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك نعم قد يحصل الصور المتعددة دفعة كما اذا تصور حقيقة

المركب من حيث هو وقد يحصل مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاء واحدا بعد واحد فان ارادوا بالاجمال والتفصيل
حصول الصور ان دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى ليس حالة متوسطة بين القوة والفعل
واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا ثم يتبع التقرير فقد رد وبان لا ذلك الجواب
حقيقة وعينه وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لهذا السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو
معلوم بالتفصيل واما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة الثالث ان المعلوم الاجمالي معلوم من وجه
ومجهول من وجه آخر والوجهان متغايران لا محالة فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي يغاير العلم التفصيلي والجواب عن الاول على ما في [illegible]
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحدة منها على حدة
ولم يلتفت الالتفات الى الجميع فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له حالة في العلم بها مرتبة اخرى منفصلة متميزة بالبديهة من الاولى التي هي علم تلك التفاصيل
ليشعر ملاحظة لها اجمالا ونظيره انا نبصر المرئيات من المحسوسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها
فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيل الاولى ولا شك ان الابصار لتلك الجماعة
حاصل في الحالين معا وعن الثاني على ما في شرح المواقف انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه فاذا توجه
اليها وفصلها صارت مرتبة قصدا متميزا بعضها من بعض وذلك مما لم يكن حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام في
ما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه
لا اجمالا ولا تفصيلا وعن الثالث على ما في شرح المواقف ايضا ان الاجمال والتفصيل ليس حالا لما هو متوهمه
بل المعلوم منهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم على وجه آخر كما عرفت
فاذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيات راجعتين الى العلم دون المعلوم
قال شارح المواقف ومن انكار العلم الاجمالي نشأ انكار الاكتساب في التصورات وذو السبب
انما يعلم به يعني ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من
العلم بسببه لان كل حكم اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم به بل جاز ان لا طرفيه





على الاخر واذا علم وجوده بسببه حكم بوجوده قطعا بالخلاف اذا لم يكن حاصلا من غير نظر فلا يرد انه لم لا يجوز ان يعلم
وجوده بالحس او بالالهام او بخبر الصادق الى غير ذلك مما ليس من طريق العلم بسببه وانما قيد بقوله بعينه
فلا يرد انه لم لا يجوز ان يحصل العلم به من العلم بسببه ومعلوله على سبيل البرهان الاني وذلك لما تقرر من
ان اليقين انما يحصل من علته بالاعلة بعينها كليا اشارة الى مسئلة اخرى وهي ان ما يعلم بسببه انما يعلم
كليا لا جزئيا بناء على انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك بل حصول
العلم بالشخصية يجب ان يكون من سبيل الاحساس واستدل على كون العلم الحاصل من السبب كليا لا جزئيا
بان من علم ان الالف موجب للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء
وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع الشركة والعلم بصدوره من الالف وهو ايضا كذلك لان صدور شيء من شيء
لا يمنع نفس تصوره الشركة والكلي المقيد بالكلي ليس الا كليا كما عرفت في الامور العامة واعترض عليه بان هذا
انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء فكان السبب المعلوم جزئيا
لا كليا واجيب بان العلم بالهذية لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال فاذا حصلت لنا جزئية الالف
بالاحساس وكنا قد علمنا انه علة لباء يحصل لنا العلم بوجود الباء ولكن لا من حيث انه شخص وان كان لا يمكن
الا ان يكون مشخصا في نفس الامر ثم اذا احسسنا بالباء الذي علمنا وجوده يحصل لنا جزئيته فظهر انه
لا يصح الاستدلال بالهذية على الهذية وبهذا ظهر ان العلم بوجود الشخص في نفس الامر لا من حيث هو معلوم
لنا هو الذي يتعلق به العلم بالجزئي بالوجه الكلي واما قول الامام ان الصحيح جواز الاستدلال
بهذا الالف على هذا الباء لان الشخص من حيث هو شخص معلول لشخص اخر والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فالجواب عنه ان العلم بالعلة وان كان موجبا للعلم بالمعلول لكنه ليس بموجب للاحساس
وكذا الاحساس بالعلة ليس موجبا للاحساس بالمعلول وان كان موجبا للعلم به فان ادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فما لم يدرك المعلول بآلة جسمانية
لم يكن محسوسا ولا كانت معرفته حسية والعقل الذي هو مناط التكليف اتفاقا اختلف في تفسيره
فقال ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وقال القاضي هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات قال شارح المواقف ولا يبعد ان يكون
هذا تفسير الكلام الاشعري وقالت المعتزلة هو ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح واختار الامام الرازي

واشارة اليه من بديهة بل منها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات واما عدم
سلامة الآلات فلان النائم مثلا عاقل ولا علم له بشيء من حسه ويطلق لفظ العقل على غيره اي غير
المعنى المذكور فانه يقال للجواهر المفارقة عن المادة ذاتا وفعلا كما مر ويقال ايضا للنفس في مراتبها الاربع
التي لها في الاستكمال علما وعملا وتلك المراتب بعضها والبعض فيها ايضا بيان ذلك ان القوة التي
بها يستفيض النفس من مباديها العالية ما يكمل جوهرها من التعقلات يقال لها العقل النظري والتي
بها يصلح احوال البدن الذي هو آلتها ويتصرف في ما يليه من الامور المتعلقة بالصلاح يقال لها ايضا
العقل العملي وللنفس في كل منهما استكمال ذو مراتب فمراتب العقل النظري هي المقصودة بالذكر هاهنا
فاربع لانها اما كمال او استعداد نحو الكمال والاستعداد اما قريب او بعيد او متوسط فالبعيد الذي هو
محض القابلية وصرف القوة للادراكات يسمى مرتبة والنفس في تلك المرتبة ايضا عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن جميع ما يستعد له من الصور والهيئات والمتوسط الذي
هو استعداد تحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواس والآلات يسمى مرتبة
والنفس فيها ايضا عقلا بالملكة اما الملكة فلحصول ملكة الرسوخ استعداد الانتقال فيها او المقابلة للعدم لوجود
الاشتغال فيها بالقوة انها مع غاية قربه بالقوة والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة
المخزونة متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالفعل لشدة قربه
الى الفعل بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء والكمال الذي هو حصول النظريات
مشاهدة يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا مستفادا لاستفادته من العقل الفعال المخرج لنفسنا
من القوة الى الفعل وهو قد يعتبر بالقياس الى معقول معقول فيحصل لكثير من الناس في كثير من الاوقات
وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل الا لقليل من النفوس قوية لا يشغلها شان
عن شان لكن قال الشيخ ره في صفتهم كانهم وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم
القدس فاختلطوا في سلك المجردات العقلية التي لا بد تشعر لانها واثناء ذلك ثم قد يعرض الالتفات
وتبسيل كالبروق الخاطفة وقيل لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار بعد ان الطبيعة بالملكة استعداد
لاستحصال الكمال ابتداء وبالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر عن المستفاد في الحدوث لان
المدرك ما لم يشاهد مرة بعد مرة لم يصر ملكة ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة قد تزول وتبقى

ملكة



ملكة الاستحضار فيتوسل بها اليها ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد يجعل رابعتها نظرا الى
الحدوث واما مراتب العقل العملي فهي وان لم تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن نذكرها لمشابهتها
بها للنقل فاربع ايضا اولها تكملة الظاهر بفضائل العادات باستعمال الشرائع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تكملة الباطن من رذائل الملكات بنفض آثار شواغله عن عالم الربوبية والامور الذي
يتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجة الجبروت وثالثها ما يحصل بعد ملكة الاتصال بعالم الغيب
وهو مشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقائق العقلانية ورابعها ما يتجلى عقيب الانفصال بالكلية
عن نفسه ومن رؤيته كمالاتها وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة
في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود فائضا عن وجوده ورشحا من بحر فيضه وجوده
والاعتقاد قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب
ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق انه يقال لاحد قسميه اي العلم وهو التصديق الجازم المطابق
الثابت الذي قد مر تقسيم العلم اليه والى التصور فيكون من جنس العلم لا محالة وهذا احد الاصطلاحين
في الاعتقاد والاصطلاح الآخر فيه وهو المشهور المتداول انه بمعنى التصديق مطلقا جازما او غير جازم
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت والعلم ايضا كما يقال على المعنى المذكور سابقا يقال على التصديق اليقيني
ايضا ففيه ايضا اصطلاحان فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل منهما في العموم
والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه وهو المعنى الشامل للتصور واليقين اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
وهو التصديق اليقيني والآخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الآخر وهو
المتداول المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد
اي قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة
بعينها فهذان الاعتقادان امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز ارتفاعهما
عنه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الآخر المرادف للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب
او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا
علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة فلا
التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو عدم ملكة العلم لا ضده كما ذهب اليه الجبائي

يعني تقابل السهو والعلم تقابل العدم والملكة
لا تقابل التضاد كما ذهب اليه الجبائي
وهو جائز من العارض
مح

فالمراد من الملكة هو الوجود والا فالمقابلة محال فاندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يرد عليه اما اذا حصل تلك
العلم لشيء وكان حاصلا لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا من ذلك الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا
ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل بتدبر **وقد يفرق بينه** اي بين السهو و
**بين النسيان** بان السهو هو زوال الصورة العلمية من النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في تحصيلها
الى تجشم ادراك جديد والنسيان هو زوالها منهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان وفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل كيف يتصور زوال
الصورة من خزانة المعقولات التي هي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت الهيئة التي بها يتمكن من
الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال لم يبق ذلك المجرد خزانة للنفس فقد زال الصورة عنه من
حيث هو خزانة لا من حيث نفسه لاستحالته **والشك تردد الذهن بين الطرفين** اي طرفي
النسبة الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما **وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد**
**والعلم بنفسه** اي يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم اذ لا محذور فيهما فيتعلقان بكل شيء
**وبالآخر** اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد اذ لك ان فيتغاير الاعتبار كالعضو
كما في العلم الحضوري فاذا تعلق العلم التصوري بنفسه كان يتصور الانسان شيئا ثم يتصور تصور الانسان
لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاولى كحصول الصورة الاولى بنفسها عند
المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار والذات
وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في
التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه
من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك
المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق كذا في الحواشي الشريفية **والجهل بمعنى** هو كونه نقيض
عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى جهلا بسيطا **فيقابلهما** اي العلم والاعتقاد تقابل
العدم والملكة **وبآخر** وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد ويسمى جهلا مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا به **قسيم لاحدهما** وهو
الاعتقاد بالمعنى المتداول **والظن ترجيح احد الطرفين** اي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي الى الجزم **وهو ضرب**

اعتقاد



**اعتقاد الرجحان** اي اعتقاد لا ينتهي الى الجزم فهو قسم ثان من الاعتقاد بالمعنى المتداول **ويقبل**
**الظن الشدة والضعف فينتهي بالشدة** الى ان يصير علما وبالضعف الى ان يعود وهما وكلا
**وطرفاه علم وجهل هذا وكسبي العلم يحصل بالنظر** وهو ترتيب امور حاصلة يتادى الى
حاصل واعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانه قصد والتعريف النظر الذي الصناعة
والاعتبار رتبه عزيزه وقيل ويكون اقرب الى الاذهان هو ما يكون بالمعاني المركبة وهذا يبين ما قاله الشيخ
من ان التعريف بالمفرد وترتيب لا يحتاج الى فصل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا في التعريف قال
وهو تحصيل امر او ترتيب امور او قال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول هذا انسب بما ذكره ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره العلماء واما من
يرى الشيخ التجريد والتوجه الى المطلوب يستفيض عليها من المبدأ الفياض من غير استعانة لها في ذلك بالمعلومات الى نفسه
فمنهم من جعله مبنيا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل
نحو المعقولات والحكم انما هو مذهب من يرى الاول وهو الظاهر لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن
اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من
تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة
لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي واردنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان
يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب
وهي المسماة بمبادي المطلوب ثم لا بد ايضا ان يتحرك في المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب
فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي
ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها هو المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط
بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من باب الحركة في الكيفيات النفسانية والامر
الذي ذكر في تعريفه هو لازم الحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا
من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد
الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواقف والحكم ان ما اختاره ابن الهمام
النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد العلم استدل بوجهين الاول

ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي النظرية
فاشار المصنف الى الجواب عنه بقوله **مع سلامة جزئيه** اي جزئي النظر اللذين احدهما بمنزلة المادة
وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتهما عبارة من كون
تلك المعلومات مناسبة للمعلوم وكون الترتيب بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر
انما هو في فن من المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب ان اختلاف الناس في آرائهم انما هو بسبب
تركهم رعاية سلامة الجزئين او غفلتهم عن شرائطهما فلا يدل على كون النظر غير مفيد للعلم مع شرائط
الرعاية فيه **الثاني** ان النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته للعلم اما ضروريا فيلزم اشتراك العقلاء فيه
واما نظريا فيلزم التسلسل فاشار الى الجواب عنه بقوله **ضرورة** وقد يختار الشق الاول فانا اذا اعتقدنا ان
العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بان العالم محدث وكذا اذا عرضنا لزوم شيء لشيء ثم عرفنا وجود
الملزوم حصل لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة او ثم عرفنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات لان كثيرا من الضروريات يختلف فيه العقلاء لاختلافهم في تصورات
الاطراف او غير ذلك **ومع فساد احدهما** اي مادة النظر او صورته **قد يحصل ضده** اي ضد العلم
وهو الجهل المركب لانه قد يحصل العلم القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان
النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزمه لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر يستحيل ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزم
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري سواء كانت المقدمات صادقة
او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة
والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة
من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقدنا ان العالم اثر الموجب بالذات
وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب المقدمتين
مقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقدنا ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال شارح المقاصد
والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم
فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد نافي اللزوم الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والله اعلم



بانه للزوم اصلا بل يريدون اللزوم الذي مناطه صحة في الشبهة يعني ان الشبهة المنظور فيها ليس لها ثبات
صحة ووجه يكون مناطا للالزام فيها وبين الخطأ والا لما انتفت الدلالة لظهور الغلط ولكان المحققون بل
المعصومون من الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها لو وجد
بخلاف الدليل فان له صحة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه العلم عند حصول الشرائط واما اللزوم العادي
فانتفاء الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه **وحصول العلم
عن الصحيح واجب** المتفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول العلم عقيبه هل هو
على سبيل الوجوب عقلا او عادة مع الاول هل بالاعداد او بالتوليد **الاول** مذهب الحكماء **الثاني** مذهب
المعتزلة القائلين بالتوليد **الثالث** مذهب الاشاعرة والقاضي حيث قال انه لازم مذهب الحكماء وفي الحواشي
الشريفية ان الامام اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو
مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهذا لا يستلزم ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام
الرازي وذكر الغزالي ان هذا المذهب عند اكثر اصحابهم وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب لا بطريق
التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل من القاضي والامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب
من غير ان يكون منه او متولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب
الثالث كذا في شرح المقاصد **ثم** قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
فمع حضور هذين العلمين يمتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري **ورد** ببطلان التوليد
بان العالم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى ثم يمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى **ثم** ان صاحب المواقف نقل
لفظ هذا المذهب **ثم** قال هذا المذهب مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا لا يتجه
اشهر وانت خبير بانه يمكن ان يفاد عقلا بقوله بالاعداد والنظر له معدا فان القول بالاعداد ولا ينافي نفي التوليد
وهو ظاهر ولا القول باستناد الكل اليه تعالى فان كون الصدور بالاعداد وشيء آخر لا ينافي كونه ابتداء وانما المنافي
له هو الصدور بتوسط شيء **آخر** فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء هو ان فياض العلوم عليها
عندهم مبدأ فياض مستند اليه تعالى بالواسطة في افاضة العلوم والكمالات من الله تعالى مع هذا المذهب لوازم
شناعة الشعور في استناد الجميع اليه تعالى ابتداء يلزم القول بهذه الواسطة منافاة هذا المذهب للقول الفاعل
المختار فالجواب عنه على ما في شرح المقاصد ان وجوب الاثر لا يعلم شيئا يعني اثبات كما من اثر نظر

[illegible]

لا ينافي كونه اثر المختار رجحان احد الطرفين الفعل والترك بان لا يكلفه والا عزو صح الا بان يتحقق اللزوم ولم يكلفه كسائر اللوازم الممكنة
كوجود الجوهر للوجود والعرض مع بالجملة جواز الترك اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وانما المنافي له امتناع
انفكاكه من المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا والصحيح ان هذا الاعتراض لا يدفع علاقة اللزوم بين الممكنات نعم يمكن
تصور العين مستمرا مع تصور الاب دونه والعرض مستمرا مع الوجود الجوهر الى غير ذلك هذا واما استدلال الامام
على بطلان التوليد بما مر فالحق فيه انه اشبه القول باستقلال العبد في افعاله تام مع المعتزلة واما على القول
بعدم قدرة العبد لا باستقلاله فهو لا يصح تماما في فالجواب عنه ان لكون العبد الشيء بقدرة الله تعالى اعم من ان يكون
بواسطة او بغير واسطة فلا ينافيه ووقوعه من غيره بان يكون ذلك الغير واسطة والا نسلمه ولو كان الوقوع مستقلا
من الغير وليس فليس ثم انه قد احتجت الاشاعرة على المعتزلة بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر
ايضا مولدا له وهو باطل اتفاقا واجاب المعتزلة عنه بانه يمكن ان يكون من خواص نفسها فالفرق ظاهر وهو ان النظر
مقدور لنا ولذا تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده ولو كان اختيارا مقدورا فهو ايضا يولده فان قيل ما تم
صح بان التذكر الناسخ الذي من جملة قصد لا يولد العلم لكونه من فعل الله ومع قصد واختيار يولده لكونه من
فعلنا وايضا هناك اي عند تذكر النظر مانع من توليد العلم ولزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه
سابقا على العلم فلا يلزم هذا ولا وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بشرائطه الممكن رعايتها وتحصيل
مقدماته الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة سيما بمعونة المنطق فهو كاف في افادة العلم على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها ولا حاجة الى المعلم ع ما يقوله الملاحدة والاسماعيلية ضعف
ترانهم بعد ما ذكره فلا حاجة الى ذكره والاستدلال على بطلانه الا ان يريدوا به خلاف ما يتبادر منه وقد شرع
القدماء انهم يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل
النجاة فلا بد وان يتصل بتعليم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه وكان يقبل قولهم وان كانت العقول كافية لكانت العرب يكفي معرفة
الصانع بعقولهم ومعرفة توحيده فلا احتاج في ذلك الى الشرع وقال المحقق الشريف ان هذا اشارة الى
ما ذكره المص في نقد المحصل فالوجه اولا كلامهم اشهر وانت خبير بان على هذا التأويل لا يتم دعواهم ان في كل عصر لا بد
من معلم بل يكفي في ذلك التعليم وجود معلم في زمان من الازمنة وهو النبي فلا يثبت لهم بذلك وجوب
الامام بل نقضا من امام في كل زمان ثم قال الشريف الحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري وقال المحقق



[illegible] نعم ان تعلم [illegible] بمعنى ان [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] والتعليمية
[illegible] الى غير ذلك



ذلك الا جماع السلف قبل ظهور المخالف على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بالتعليم وليف الايات الآخرة بالنظر في سواها
الهداية الى طريق النجاة مشتمل على ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا اخلوا
عن ربهم الساه او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة اشتهاء للقوم الزموهم التسلسل
تارة والدور اخرى اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى معلم آخر اذ المفروض ان النظر مطلقا لا يفي
وهذا ايضا وارد عليهم لجواز ان يكون نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بجانبه نفسي لا يكون مثله او منجبر
مستغنيا عن تعليم واما الثاني فلان العلم بصدق المعلم الذي لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره ولا كلام
دور اما الاول فلان افادة النظر يتوقف على تعليم المعلم فافادة تعليمه يتوقف على صدقه الذي لا يحصل الا
بالنظر الى ان العلم لا يكون تمه بالنظر واما الثاني فلان اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم
آخر فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى معلم مؤيد بالمعجزة ولا دلالة من النظر في معجزته الا بتعليمه المتوقف
على اخباره فيعود الى القسم الاول ويرد ذلك على انه قد يدرك العقل قوله في افادة العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه تلك المقدمات الموضوعة ما لم يعلم صدقه او انضمها لا يفيد
علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدقه او انضمه واما ما قيل من ان الامام في المعارف الالهية الغائبة عن
الحواس وصدق المعلم ليس منها لانه مما يشاهد اليه بمشاهدة قرائن الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم
لا يحصل من مجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات النظر ليست غائبة عن الحواس لكونها محسوسة
لكنه لا يجدي نعم قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة المأخذ من صعبة التحصيل وبعضها بخلاف ذلك الا ان التم
في التجنب من الاشتباه الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسائط وقلتها والصعوبة وعدمها راجع
الى ذلك ومع ذلك فالكلام ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر على التعليم وليس الكلام
في صدق المعلم من الله والعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية الحقة بل من اصعبها فان العلم بصحة الرسالة
من الله يتوقف على جل المعارف الالهية بل على كلها نعم وان لم يكن المنظر محتاجا الى المعلم لكن لا بد فيه من
ترتيب المقدمات الذي هو الجزء الصوري فلا يكفي مجرد حضور المقدمات التي هي الجزء المادي والا حصلت العلوم
الكسبية لجميع العقلاء لحصول الضروريات التي هي مبادي الكسب لكل احد على اسهل وجه وقت الاشتغال
في المجلات والخفايا وانما قال ذلك دفعا لما قيل من استلزام حاجة الى الجزء الصوري لا يستلزم افتقار الى
نفسه وهو سهو فان المص انما يلزم لو عرفت بافتقاره كل زائد الى ترتيب ... بل المفتقر الى الترتيب

[illegible] ان العلم [illegible] من النظر [illegible]

الاجزاء المادية خاصة كذا في شرح العلامة وشرطه اي شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا بعد شرائط العلم والحياة
والعقل وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية وهي العلم المطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب
والا لزم تحصيل الحاصل فان قلت فما تقول فيمن ينظر في الادلة المتعددة في مطلوب واحد قلت ذلك اما لقصد
الاطمينان وحصول تعاضد الادلة او لحصول العلم بجانب شيئا فشيئا او النظر في وجه دلالة الدليل الثاني على ما قاله
الامام الى غير ذلك والثاني عدم ضدها اي الجهل المركب لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه
من الاقدام على النظر لانه كالحاصل على الاستدلال وهذا ابلغ من اشتراط كونه خاليا عن الشك الذي هو شرط النظر عنده
فان قلت الجاهل ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او اعتقاده اليه ويرتبها فلا يخلو من خصوصيته ما يؤدي
اليه فادى ذلك الى اليقين بخلاف استقادته فيزول عنه جهله المركب وقد يخيل الدلائل عليه شبهة فينتقل
منها الى المطلوب قلت اما الاول فنادر وما به التخيلة واما الثاني فهو الدرس اي ليس شيء من ذلك نظر
والثالث حضورها اي حضور الادلة من حيث هو مطلوب بالنظر وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقا والمعلوم
جز للمصنف هذا الثالث من شرائط النظر لزعمه انه داخل في عدم الغفلة الذي هو من شرائط العلم فهذه شرائط
النظر على الاطلاق واما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظرا في الدليل دون شبهته وان يكون النظر فيه من جهة دلالته
وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع فان نظرنا فيه
وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين
ونفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون الكلام بحيث
يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الحاجة الى المؤثر
هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة يجب المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة يجب التنبه له وجوب

**ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف**
**بها عقليا** اجمع المتكلمون على وجوب النظر في معرفة الله تعالى واختلفوا في انه هل هو واجب عقلا او شرعا
فذهبت المعتزلة الى الاول واشار المصنف والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماعي بين الامة
واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي بوجهين الاول تقريره ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف
عليه الواجب اعتقاده احد ما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون
وخوف ما يترتب في الدنيا من اختلاف الامم في معرفة الصانع من المحاربة وهلاك النفوس وتلف الاموال

[illegible]





فان هذا الخوف ضرر ما يجزم بقدر التمكن ودفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا للذم بذمه العقلاء والثاني انها شكر
المنعم فان كل عاقل يرى على نفسه نعما ظاهرة وباطنة من الوجود وتوابع الوجود من القوى الروحانية والجسمانية والمشاعر
الحسية والعقلية وما يتم به امر معاشه من المأكل والمشارب والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية
والعقلانية والتفوقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقينا انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف
ذلك الغير المنعم عليه تلك النعم ولم يؤمن بانعامه عليه ولم يتقرب الى مرضاته لذمه العقلاء قاطبة واستحقوا
سلب تلك النعم جميعا عنه وقد يعتبر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنه بسببه فان قيل على الاول
لا نسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم من الشعور بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر وما يترتب
وما رتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض ومع تقدير الوصول
لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان استعمال الخطأ قائم فخوف العقاب
والاختلاف بحاله والعياذ بالله زيادة وعلى الثاني ان العقل والنقل يجلانها والاول فلان شكر المنعم بسبب عقاب
اما العقل فلان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة
الدنيا بالنسبة الى الاخرة من رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل ان ذكر الاكثر فقير حقير على مائدة سلطان
يملك المشارق والمغارب ويكثر ما فيهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها لقمة ثم طفق بذكرها في رؤوس
الاشهاد ويداوم على تحريك لقمة شكرا عليها وادرك ان ذلك منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء
لان الدنيا وما فيها اقل من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك اللقمة
بالقياس الى الملك وايضا الشكر باستعمال الجوارح وسائر ما يتوقف عليه تصرف في ملك الغير واما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان نفي التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسل يستلزم نفي الوجوب
عقلا والا ثبت قبل البعثة ولزم التعذيب باخلال الواجبات العقلية مع انتفاء العفو عندكم اقول الجواب عن
الاول وهو ان منع ظن الخوف مكابرة اذ اثار الاختلاف والصانع وما يتبع الشعور بها غالب
لا محالة وذلك معلوم عادة وان لم يجزم عقلاء العبرة بالوقوع الا بالخروج وكذا من لم يصل اليه الاخبار يجب
ان يحصل من الاختلاف والتعب واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف والكذب مرجحا عنه بما يخفي على العاقل
مع ان احتمال الضرر عليه كاف احتمال الخطأ في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة
باشتغال العارف وانه لخوف الضرر مع ان ستطرق الخطأ وقد مر ما ذكر القانون العاصم من الخطأ

اما من الدليل العقلي فهو ان احتمال عدم وقوع الشكر وبقاء الدنيا في كون الشكر المظنون كونه لا يليق وانما
لا يستحق الذم والعقاب من فرض تركه وذلك لما حديث كون الشكر كالاستهزاء والتمثيل له بفقير حضر مائدة
فالجواب عنه ان الدنيا وما فيها وان كانت عند الله اقل من تلك اللقمة عند الملك الا ان العبرة انما هي
بالنسبة الى العبد الفقير لا بالنسبة الى الله تعالى والملك ومع ينعكس الامر فان ما اعطاه الله العبد
من الدنيا وما فيها انما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر بل ابد الدهر بخلاف ما اعطاه
الملك الفقير من اللقمة فانه ليس جزءا من الف الف جزء مما يحتاج اليه الفقير سائر يوم والعمر فرش واحدة
كما لا يخفى على من له اطلاع بما يحتاج اليه الانسان في وجوده وبقائه في ساعة واحدة فضلا من مدة العمر والتصرف
في ملك الغير اذا كان في طلب مرضاته باستعمال التصرف لا يكاف لا هلية العقاب بالضرورة واما من الدليل
النقلي فهو ان نفي وقوع التعذيب لا ينافي ثبوت استحقاقه المعتبر في الوجوب العقلي ومن قال باشتراط العفو
فانما قال من التعذيب المستحق بعد البعثة بل نقول بهذه الاية تدل على ثبوت الاحكام العقلية فانه
لولا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا بالشرع واذا لم يكن استحقاق التعذيب
ثابتا قبل الشرع صح اذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق هذا فثبت ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا
لشكر نعمه وليندفع ضرر خوف الجهل به وهذا وجوب مطلق كوجوب الصلوة لا وجوب مقيد كوجوب
الزكوة وذلك لان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية لا محجة وما لا يحصل الواجب
المطلق الا به ويقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب ايضا كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
فان قيل لا نسلم ان وجوب المعرفة وجوب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال
الشك او بحال عدم المعرفة القطعية بانه هو وجوب حال حصول المعرفة لاستلزامه تحصيل الحاصل ولئن سلم لا نسلم ان
النظر لا يحصل الا بالنظر بل قد يحصل بالالهام على ما يراه البراهمة او بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بتصفية
الباطن على ما يراه المتصوفة قلنا الجواب من الاول انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير حتى المحال
والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب تقدير الاتيان به بل معناه الوجوب على تقدير وجود
المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا فيكون مطلقا
بالمعنى المراد ومن الثاني ان كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان الالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه
من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية

الامر



الامر ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى ترى ويهم الى مقاصد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر من لتحقق
ان التصفية ان انفكت عن النظر لم يحصل منها علم اصلا واما القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول بعدم
لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول معلم ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس فكما
انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما وقد اجيب من الثاني ايضا بان المراد انه لا مقدور
لنا من طرق المعرفة الا بالنظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس بمقدور لنا واما التصفية فيفتقر الى
مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فتتوقف بها النتائج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا لنا وبان تخص وجوب النظر
في المعرفة من الطرق ليس لها اقرب النظر بانه لا يكون شيء منها الا نسبة لجمهور الناس ومن عرف الله بغيره من الطرق
الثلاثة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه هذا فان قيل لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون
واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود
الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم
وجوبها الا ترى انه يلزم من وجوبه بدون وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الا انه هو المحال لذاته فيلزم امكان الممتنع
لذاته وهو مع ذلك ظاهر وكان واجبا بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف فعند الترك اما بالاصل لكونه واجبا
مطلقا اثبت على تقدير وجود المقدمة وعدمها فاذا كان التكليف باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل
ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم التكليف بالمحال لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا انه يكون لكونه لازما
للواجب فيكون لازما باتباعه [illegible] نفسه بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به بعينه [illegible] هو المتنازع فيه
فلما اذا كانت المقدمة سببا للواجب [illegible] يختلف عنه وليس في وسع العبد تحصيله الا بمباشرة سببه كان
ايجابه ايجابا بالمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب
لا باعتبار ذاته فالخطاب والحكم وان تعلق في الظاهر بالمسبب لكن يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور ومن ثمة لا هو مقدور نعم الحلف بالسبب كان ذلك تكليفا بايجاد السبب لكن لم يجز بالقتل لانه
امر لا يقدر [illegible] هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا كذلك واما اذا كانت المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والشرع للحج فان الواجب ههنا لما يتعلق به القدرة
كسبب فانه لا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة والنظر بالنظر الى المعرفة من قبيل القسم الاول فكان
ايجاب المعرفة في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المطلوب وتلخيص هذا الوجه ان معرفة الله واجبة عقلا ولا تحصل الا

بالنظر وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا وهو المطلوب والى هذا الوجه اشار
بقوله وما يتوقف عليه العقليات الوجه الثاني تقريره ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اتفاقا اما بالعقل او بالشرع
او لانه اثبات جميع مسائل الاحكام لكن الثاني اي الشق الثاني وجوبه بالشرع يستلزم انتفاءه لانه لو كان وجوبه بالشرع
لتوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب
النظر لكان للمكلف ان يمتنع من النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو من جملة النظر في المعرفة
لانه يستلزم توقف وجوب النظر على وجوب النظر وهو دور وان [illegible] بثبوت نفسه وما يتوقف ثبوته
على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منتفيا
فتعين الثاني اي ثبوت وجوبه بالعقل وهو المطلوب والى هذا الوجه اشار بقوله وانتفاء هذا اللازم تقرير ثبوته
اي الانتفاء الوجوب الشرعي ويرد عليه نقضا [illegible] لكونه ضد الوجوب العقلي الذي هو المطلوب وقوله لكان التكليف به
اي بالنظر تكليفا للغافل … ان هذا الدليل من المعتزلة مذكور في كتب القوم بوجه آخر تقريره انه
لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم اذ يقول المكلف لا انظر
ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع عندي
ما لم انظر ولا انظر الى ان يجب النظر … فقد يكون وجوب النظر فطريا …
مقدمات يتوقف … ذهنه بلا تكلف ويفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فللمكلف
ان لا يصغي اليه … ان يتركه اذ لا وجوب قبله والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا
التقرير بالذات هو افحام الانبياء وان كان يلزم منه انتفاء الثبوت الشرعي وعلى التقرير الاول
هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان يلزم منه افحام الانبياء ايضا فالثبوت الشرعي على تقرير المص من الامور التي
يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقرير المعتزلة من الامور التي يلزم … الفرق ما بين
اللازمين … لا فرق بين تقرير كلام المص وتقرير المعتزلة ثم اعترض عليه بان انتفاء
انتفاء الثبوت الشرعي يستلزم الافحام … واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فلا يلزم
انتهى قال قيل على الوجه الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فله ان يقول لا انظر …
الى … في غاية الدقة فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر والحل انه ليس للمكلف
الامتناع من النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر او لم



علم او لم يعلم وليس ذلك من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه
وهذا … بالتكليف حقيقة او حكما فاندفع الاشكال من المعتزلة ايضا اقول الجواب اما من النقض فهو انه
انما كان للمكلف في مدة الوجوب العقلي الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا لكن دفع ضرر
الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطرة فان الانسان مفطور على عدم تجويز
ترك الخوف وذلك الدفع من نفسه فليس له الامتناع من النظر المستتبع بتركه الضرر المخوف واما من … فلان
الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي يجب الصنع بل من قبيل الامور التي يجب الوضع ولنفس الامر
انما … من واضعها من حيث هو واضع فما لم يحصل العلم بواضعها لم يحصل العلم بها من حيث هي امور
وضعية تحقق في نفس الامر فالوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع
وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الامر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعا فلا يمكن
ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو
لم يجب عليه شيء من الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجب عليه شيء في نفس الامر فله الامتناع منه
وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه يجب … العقل ويقتضيه نفس امره فاذا كان شيء كذلك فهو واجب
عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه سواء كان عالما بالنظر او لا فلو امتنع منه لكان
في نفس الامر … عقله … وان لم يكن للعقل حكم ولم يثبت له ذم ولوم بل الكفر جميع
ذلك … ما يكون لحب الشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع من الامتناع لا في نفس الامر
ولا في ما عنده وهذا … اما العقلي فقريب من اول وجهي المعتزلة وهو ان
المعرفة … اجماعا من المسلمين ويؤيده ذلك قوله قلنا … ولا يتم الواجب الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب كوجوبه فالنظر في معرفة الله واجب سمعا وهو المطلوب وقوله والاعتراض عليه … وتسليم
دليل المعتزلة وقد مرت مع الجواب منها وبعضها مخصوص بهذا منها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان هذا انما يكون بايجاب الله تعالى وهو … وهذا التكليف بتحصيل الحاصل … وهذا تكليف الغافل
واجيب بانه ليس هذا من قبيل تكليف الغافل كما مر ومنها انه منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النقلي
فلان قوله فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة … الامر قد يكون للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن
الغالب وذلك … يحصل بالتقليد واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند … بطريق التواتر …

الامور

الا ما علم منهم ان يسمع بل يرى الاجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق فان الصحابة والتابعين كانوا يكتفون
من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال واجيب بان الظن كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع غير متواتر اذ يمنع ما نقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع
على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله وكما نقل من اعرابي قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع العليم الخبير نعم كانوا عاجزين عن تفصيل الادلة
وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبهة باجوبتها
على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فمعنى البعض منع وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان
المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج منه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض وتحقيقها
المعارضة بدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية على ما يفعله
المتكلمون بدعة في الدين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين ولو كانوا قد اشتغلوا بها لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها واجيب بمنع عدم النقل بل تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلق به والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر
ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير المذاهب وتقرير الاصطلاحات ولم يبالغوا في تفصيل
الاسولة وتلخيص الاجوبة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
انوار العرفان والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في الحين
مع قلة المعاندين وندرة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب
والاختلافات وتشعبت الاراء والجهالات فاحتيج بالتدريج لاجل الاعصار التالية جميع ما حدث في الاعصار
والقرون المتطاولة فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقريرها وايراد كل حجة مع النقض والابرام فان اراد
بهذا التدوين فهو بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله
فانه حدث بعدهم ولم يكن كما ليس ذلك بدعة في الفقه ليس هذا ايضا بدعة في الكلام واما التمسك بالاستدلال
بالظواهر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها





فامر بالنظر وهو للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب قال النبي ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فيكون واجبا
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب ولا شك في كون هذا المسلك ظنيا غير مفيد للقطع والحق ان الوجوب سمعي
وما ورد من الظواهر مرشد وترتيب فيه وملزوم العلم اليقيني دليل وملزوم الظن وهو ما
اليقين من التصديقات فان اطلاقه عليه شايع امارة اشارة الى الوصل الى التصديق ويسمى تخصيص
لكونه هو الاصل والعمدة ولكون الكسب فيه ظاهرا اذ ذلك لم يختلف فيه بخلاف التصور فانه مطلوب التصديق
وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان ملزوما للعلم بالتصديق الاخر يسمى نتيجة يسمى دليلا
وان كان ملزوما للظن به يسمى امارة وبساطة اي باسطة ملزوم العلم او الظن اي المقدمات التي يتألف
منها كل من الملزومين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي
كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة
الدور لان النقلي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول وهو على تقدير كون النقلي صرفا لا يستفاد من العقل بل
من النقل فيلزم الدور ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة لكن الموصل
بالحقيقة هو ما يتركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد طريق القصد
ان يستفاد منه المطلوب ان كان الحكم القطعي فقطعي والا فظني ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب
الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون
زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يتوقف عليه ذلك كثبوت الصانع
وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من
النقل والعقل وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء في افادة الدليل النقلي الظن وانما الخلاف في افادته القطع فالاكثر
على انه لا يفيد لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع مفردات تلك الالفاظ الواردة وعلى كلام المجز الصادق للمعاني
المفهومة منها وتصريفها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص
والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم
بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة

وكذا ما في التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان
واما احتمال المعارض في الشرعيات فلا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم
بالوضع والارادة وصدق المخبر عنه وهو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان
قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول
العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم انتفائه ثبوته
لا العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد **ويجب**
**التاويل** اي تاويل السمعي **عند المعارض العقلي** بالاتفاق اذ لا سبيل الى جمع بينهما ولا يمكن الجزم بانتفاء اجتماع
النقيضين لكونه مقتضى كل منهما نقيض مقتضى الاخر ولا ترجيح السمعي لانه يفضي الى القدح فيه بالقدح في العقل
الذي هو اصله والاشكال ليس كل مقتضى السمعي فجاز ان يكون اصله جزءا يعارضه فاذا رجح عليه معارضه لم
يرجع الى اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار
كونها مفيدة لما جاء به صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه في موضع لم يعتبر في سائر المواضع فتعين ترجيح العقلي
وتاويل السمعي اليه **وهو** اي ملزوم العلم او الظن بالمطلوب هو الدليل مطلقا **قياس** وعرف بانه قول مؤلف من
قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والحاصل يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي **او قياسه**
**او الاستقراء** وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي بان يثبت حكم الكلي لثبوته في جزئياته اما
كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك يعده الواحد
ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقر من
الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس
وغيرهما مما شاهدناه كذلك مع ان التمساح بخلافه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء
ناقصا والتمثيل وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الجزئي الآخر ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة
امر لآخر في علة الحكم وبين الكل الثلث من ذلك وكما في وجه الحصر بان هذه الثلثة اما لا تقرب بين الدليل والمدلول
من مناسبة مخصوصة فذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو

الاستقراء



الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم رابع وهو الاستدلال بالكلي على الكلي فان
هذين الكليين ان دخلا تحت ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا
هو المندرج تحت الغير والا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر قلنا قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث
يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق
حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي قلنا المقصود اثبات الحكم
لكل واحد من افراد الانسان والحيوانية لا تتصف بمفهوم الناطق هو الذي افاد الحكم بما عليه والحاصل ان الاستدلال
بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع
الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من الكليين يعد جزئيا اضافيا للاخر
او يقع كل منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى الاندراج فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان
اسود وكل اسود كذا **وههنا** بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا المنفصل لم يستدل
فيه بالكلي على الجزئي اصلا فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر او بالاستلزام
الذي لا اشتمال معه فالاول كما في الاستثنائيات المتصلة اذ صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة والثاني
الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال كذا في شرح المواقف **فالقياس اقتراني**
ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان
جسم **واستثنائي** ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود وهي بعينها مذكورة بالفعل او لكن النهار ليس بموجود ينتج فالشمس ليست
بطالعة ونقيضها وهي الشمس طالعة مذكورة بالفعل **والاول** اي الاقتراني **باعتبار الصورة القريبة**
وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين **اربعة** يسمى كل منها شكلا وذلك لان
الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث
او عكس الاول وهو الرابع **وباعتبار الصورة البعيدة** وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب حمل او اتصال
او انفصال **اثنان** احدهما الاقتراني الحملي وهو ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو
ما يكون مركبا من الشرطيات الصرفة او من الحملي والشرطي واما جعل المركب من الحملي والشرطي حمليا لان نتيجته شرطية
والاقتراني على ما هو الظاهر من العبارة او والقياس على ما هو الواقع لجريان هذا التقسيم في كل قسم القياس فقط

بذا كان الاولى ان يجعل هذا التقسيم من تقسيمها باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار
صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهي اليقينية
مادة وصورة وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو المؤلف من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي
المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات اي ما صدق او المسلمة
في ما بين الخصمين وهي المسلمات بالمسلمات وهو مشتمل مادة وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام
والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الرأي
وهي ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع القاصرين العاجزين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في
معاشهم ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المتخيلة من حيث هي متخيلة صادقة كانت او كاذبة
مصدق بها او لا وغايته قبض النفس او بسطها او تشهيها او زجرها الى غير ذلك من التأثيرات والمعتبر في مقدماته
كونها مخيلة سواء كان قطعية الاستلزام او لا والخامس المغالطة وهو المؤلف من القضايا المشتبهة بالقريب [illegible]
وهي سفسطة وصاحبها السوفسطائي في مقابلة الحكيم او المشهورات وهي شغب وصاحبه المشاغب
المناسب في مقابل المجادل وهذه هي الصناعات الخمس والثلاثة الاول من البرهان والخطابة والجدل
هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمس هو ان القياس اما ان يوصل الى تصديق او تخييل
والموصل الى التصديق اما ان لا يوقع ظنا وهو الخطابة او جزما فان كان يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه
عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الموصل الى التخييل فهو الشعر وباعتبار المادة
البعيدة وهي مقدمات باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار مجموعها وهو الذي ذكر هنا تغير المادة القريبة والبعيدة
موافقا للعلامة [illegible] وهو المراد [illegible] لكن ربع القديم من ان القريبة هي المقدمات من حيث هي موقعة
للتصديق بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات من جهة ما يصدق بها او تكون من التخييل فتدبر
اربعة المؤلف من المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف من المظنونات وما معها التي هي
مادة الخطابة والمؤلف من الشبهات بغيرها التي هي مادة المغالطة والمؤلف من المخيلات التي هي مادة الشعر
وقد يقال لما جعل المسلمات التي هي مادة الجدل والبرهان قسما واحدا [illegible] فيجعل من المادة القريبة قسما
واحدا [illegible] الجزم بالنتيجة [illegible] ينقسم الى اليقيني وغيره [illegible] القول لكن الجزم في المقدمات

[illegible] البرهان [illegible] الصورة [illegible] الالزام [illegible] المشهورات [illegible] القياس [illegible]

المسلمة



المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق بينهما باعتبار الجميع في المادة القريبة
وباعتبار مقدمة في المادة البعيدة على ما ذكرنا فان مجموع المقدمات التي هي المادة القريبة للبرهان لا يكون بعينها
مادة قريبة للجدل والا لكان البرهان جدلا وبالعكس اذ الواجب ان كل من المجموعين بعيدة واما مقدمة من مقدمات
الجدل [illegible] وكذا مقدمة من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمة من مقدمات البرهان فلا يجب اعتبار كل مقدمة
بعيدة [illegible] والثاني اي الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل وهو ايضا قسمان جزئي منتج وغير منتج المتصل
نانجه امران احدهما استثناء عين المقدم فينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وثانيهما استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما
استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يقتضي صدق اللازم ولا انتفائه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه وكذا المنتج الحقيقي من المنفصل الذي هو القسم الثاني من
الاستثنائي على ما ذكرنا فينتج [illegible] لان العين الجزئي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع وينتج استثناء
عين كل من الجزئين نقيض الآخر لاستحالة الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه
فلا يستلزم عين الآخر لجواز ارتفاع الجزئين معا وثانيهما مانعة الخلو وينتج فيه استثناء نقيض كل من الجزئين
عين الآخر لاستحالة الخلو الواقع منهما واما استثناء عين احد الجزئين فلا يقتضي نقيض الآخر ولا عينه لجواز الاجتماع
بينهما ومنه اي من المنفصل حقيقية مع الاضافة اي المفرد اي حقيقة المنفصل ويمكن ان يقرأ بالتأنيث
على ان يكون صفة لموصوف مقدر اي ومنه قضية حقيقية وينتج من الحقيقي استثناء عين كل من الجزئين نقيض
الآخر واستثناء نقيض كل منهما عين الآخر لاستحالة الجمع والخلو بين الجزئين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي
والاخيران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء والمراد منه هنا هو الناقص
[illegible] واما التمثيل وهو الحاق جزئي بجزئي آخر [illegible] وذلك الآخر [illegible]
[illegible]
وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اي فن المنطق والتعقل والتجرد
مثلا ذكرنا اي كل عاقل مجرد وكل مجرد [illegible]
انقسام المحل انقسام الحال [illegible] الذي هو المحل للصورة المعقولة المجردة [illegible]
المادية [illegible] ان الجوهر المادي [illegible] انقسام الصورة

الحالة فيه من حيث ذاته لا باعتبار عروض طبيعة اخرى لست ادري ما هو المراد من الحلول السرياني وقد مر جميع ذلك واذا
انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل بانقسامها الى اجزاء متشابهة مع كونها بتمامها في
الوضع فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان تشابهت اي اجزاء
الحال الحاصلة من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة
المعقولة مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شأن الجسم
واما كونها بالفعل فلكونها مختلفة الطبايع فلا يجوز انفصالها والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم تتشابه
الاجزاء تركبت اي الحال الذي هو الصورة المعقولة مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفت وهو محال واما الحكم الثاني
فقد بينه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
بين ان كل مجرد يجوز ان يصح كونه معقولا اذ المانع من المعقولية انما هو الغواشي المادية وتجريد العقل الماهية
منها يصير الماهية معقولة لنا واذا كانت هي في نفسها مجردة منها فلا محالة يصح ان يصير معقولة اذا فارقت عاقلا
ثم ان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا وكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر فيصح اذا
كان المجرد قائما بذاته ان يكون عاقلا لان شرط الصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة
على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على صحة المقارنة في العقل بواسطة
فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة في الخارج ايضا وذلك بان يحصل
المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلثة اقسام مقارنة المحل للحال
ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للآخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته لغيره من
القسمين الاخيرين بل منحصرة في القسم الاول على ما هو شأن العاقل مع المعقول فيكون المجرد عاقلا له
لا محالة وهو المطلوب ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره
يمكنه ان يعقل انه عاقل لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته
واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بصورة زائدة فيكون
بحضور ذاته وذاته حاضرة لذاته دائما لا يغيب فيكون تعقله لذاته دائما فثبت المطلوب وهو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل





بذاتها كما هو في بيان الحكم الثاني وجوه من المناقشة اولها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة
من تعقله كما في تعقل كنه ذاته تعالى وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات المجرد الا المقارنة المطلقة فيها بل ان ذات المجرد بحيث
لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا في ضمن الاول ورابعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه تعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه الوجوه
اما الاول فبان المانع من التعقل ليس خصوصية ذاته تعالى بل غناه كما صرحوا به واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة
الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والمقارنة فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة
العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للآخر اخس من المقارنة التي هي التي نحن بصدد اثباتها اعني مقارنة
ذات المجرد للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تأبى ذات المجرد من الاشرف وتقبل الاخس
بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لا محالة من الاولين كما لا يخفى فلا يبعد ان تأبى ذات المجرد منهما
وقبولها اياها واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يعقل غيره يمكنه ان يعقل غيره قريب من البديهيات
كما صرح به بعضهم فنفيه مكابرة هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة المعقولية
لها بان المعقولية مقارنة لا محالة اخص من مقارنة الحال للمحل التي هي مستلزمة للمقارنة المطلقة فاذا صحت المقارنة
المطلقة في ضمن مقارنة الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرناه وهذا
اقرب مما ذكروه وابعد من المناقشة واوفق بكلام المصنف كما لا يخفى المسألة الثانية في القدرة على ما قال و
منها اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي نوع من القوة ونوع منها قالوا الجسم من حيث هو جسم
غير مؤثر والآثار الصادرة من الاجسام في الاثار بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة
والقوة وتسمى اثارها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهي ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى التقديرين
اما ان يتشابه التأثير او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير
وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في الاثار وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثالث
الصفة الغير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة النباتية والرابع الغير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير
وهي القوة الطبيعية فالقدرة صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم ونحوه وما يؤثر لا على وفق
على ما يأثير القدرة وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقيل هي ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة

فالقوة الفلكية قدرة مع التغير الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة مع التغيرين
والقوة العنصرية ليست بقدرة مع التغيرين كذا في المواقف وفي شرح المقاصد ليغوش في ذلك حيث قال
بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها الشعور وفسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة وبعضهم خلاف الاثر
نفسره بصفة يكون مبدأ الافعال مختلفة ثم ذكر تفريع القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى ان التغيرات في
ولا يبعد ان يكون مراد المغير الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد تكون متقننة كما في الحيوان
وقد يكون غير متقننة كما في الفلك قال كل التغير الاول لان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة سواء كان
متقننة او لا وما كان التغير الثاني الى انها صفة تؤثر وفق الارادة المتقننة فقط في الاول يتحقق القدرة في الفلك
ليفه في الثاني تختص بالحيوان ثم انه في المواقف سوى التغيرين القدرة بما ليس على رأي الاشاعرة فانها
لا تؤثر وليست مبدأ للاثر واجاب في شرح المقاصد بان المراد ليس التاثير بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة من شانها
التاثير ولا يكفي والقدرة الحادثة كذلك الا انه تعالى لم يؤثر لو تعلق متعلقها بقدرة الله تعالى والتزام قيمتها بدون التاثير
يسير قدر رتبه لا يفضل واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا بمعنى الذي يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة
من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ اخص هو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان
شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا ينضعف فان من زاول الحركات الشاقة فيها صدره و
من ان كل منها لا يحرم كان الا الانفعال ولملاقات الشديدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني القدرة والى
اللازم اعني اللاانفعال ثم ان القدرة وصف كالجنس هو الصفة المؤثرة ولازم هو الامكان لان القادر يصح
منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم
القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا الابيض انه اسود
بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل
سمي الامكان قوة وسموا ما يقع به الامكان اعني الحصول او الوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض
الخطوط ما يمكن ان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها جزءا لمساواته سموا ذلك المربع قوة ذلك الخط
يكون ضلعا له لانه امر ممكن فيه وخصوصا اذا تحقق ان حدوث هذا المربع انما هو بحركته وذلك الخط يسمى بنفسه قوة
بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني في الحيوانات سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثر والمكاس الضرورة
ما بالعكس عدم كون الخط كذلك في الشفاء واعلم ايضا ان القوة تحت الاصطلاح تتناول القوى الفعلية والانفعالية

الارادية



منه التي تهيأ بها لما فيه الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغيرات في الفعل او الانفعال وثمها
بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على القوة الانفعالية وادعى انهم ارادوا بالتاثير ههنا التغير بسطا سواء كان
تغيرا او تأثرا او وقد فارق القدرة الطبيعة لانها قارن المزاج المقارن الشعور بعد ما وصفتها اولا بما
ذكرنا انها صفة مؤثرة وفق مقارنة الشعور في الاول والمغايرة في التابع في الثاني وهذا الشرع
ترتيب اللف واما كان تابع القدرة الاثر مغاير التابع المزاج واثره لان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتأثيرها الملموس
بخلاف القدرة والاثر التابع لها فانهما من جنس الكيفيات النفسانية وتأثيرها ليس من جنسها كما سيجيء ولهذا
المغير اندفع ما في الاوائل الشريفة من انه يجوز ان يكون لشيء واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير
التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع انتهى والقدرة مصححة للفعل بالنسبة اي مصححة نسبة الفعل
الى الفاعل بحيث يصح صدوره منه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فان صح صدوره منه صح عدم
ليفه فبقيد التصحيح خرج الايجاب فانه ليس بقدرة وبقيد النسبة صحة الفعل في نفسه فانها راجعة الى العلة
لا مرتبة بعض من ان امكان الممكن لازم لماهيته ولا لازم الانقلاب ولوازم الماهية غير مجعولة وتعلقها بالطرفين
اي بالفعل والترك على السواء ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة لا بالطرف واحد ما ذهب اليه الاشاعرة
لان معنى القدرة صحة الفعل والترك لا صحة احدهما فقط ولهذا والمعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل
عنهم في المواقف وتقدم القدرة الفعل فيكون قبله زمانا خلافا للاشاعرة وبعض المعتزلة فانها يكون عندهم
مع الفعل لا قبله ويجب المعتزلة بوجوه منها ان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على
الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق او الايمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير
بل يلزم ان لا يتصور عصيان من احد لان التكليف مع العصيان الاستحالة طلب الحاصل والقدرة قبله فيكون
التكليف بترك العصيان تكليفا بما لا يطاق لان من كان يجوزه لم يقل بوقوعه من هو الى هذا الوجه اشار
بقوله لتكليف الكافر فانه لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل بل كانت معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن
القدرة الحادثة والى هذا الوجه اشار بقوله والتنافي ومنها انه لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة
الله تعالى او قدم العالم وكلاهما محال واليه اشار بقوله ولزوم احد المحالين اي لولا تقدم القدرة على الفعل
واجيب من الاول بان التكليف بالايمان او بترك العصيان قبل وقتها تكليف بغير المقدور ولا فائدة فيه كذلك

لو لم يكونا مقدورين له والعبس الكسب بل هما مقدوران في الجملة اي في ثاني الحال وذلك يسير من تكلف ما لا يطاق ومن
الثاني بان الحاجة انما هي الى نفس القدرة لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل قدسنافي
ومن الثالث بان الكلام في القدرة الحادثة لا في مطلق الاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق
ان الذي حرره ونبه عليه هذه الوجوه شبهات فيها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد في وقت قعوده على القيام
والقائم في حال قيامه على القعود بالوجدان واحتج الاشعري بوجوه لكنه ادعى ان القدرة عرض والعرض
لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة والتزم انتقض بالقدرة القديمة لانها باقية من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض
بان الحق هو وجود الاعراض التي هي بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع
سبقها واستحالة ذلك نفس محل النزاع الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم فلا
يكون الشيء مقدورا وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض
وقوعه كون القدرة معدلا قبله والوجهان منقوضان بان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد امتناع
الفعل حال العدم اشتراطه مع وصف كونه معدوما فهو كذلك ولا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان
اريد امتناعه في زمان عدمه فهو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات هذا
ولنعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين من المتكلمين بان القدرة قد تطلق على القوة العضلية التي هي
مبدأ الآثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد من الضدين حصل دون الآخر ولا شك ان
نسبتها الى الضدين على السواء وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك في امتناع تعلقها
بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر لاختلاف الشرائط
بحسب مقدور مقدور فلعل الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بالضدين ولا هي قبل
الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين وانها قبل الفعل هذا وفي المواقف بعد
ما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يتبين وجهه فقال الشارح هذا محمل بعض الشيوخ الوجه ان القدرة عنده
ليست مؤثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والاولى
قد مر ان المراد من التاثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التأثير بالقوة لا بالفعل فاندفع به هذا البحث لكنا دفع
ايراده على تفسير القدرة على ما مر ثم اقول والعجب ان قول الاشعري بعدم التاثير في القدرة الحادثة لا ينافيه هذا الجمع فانه

لو كان



لو كان مراده من القدرة هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به اذ لم يقل احد بتأثير العلة المستجمعة لشرائط
واما المعتزلة فلان مرادهم لا يمكن ان يكون المعنى الثاني بل التعين عندهم وعند اصحابهم هو المعنى الاول فليثبت
**ولا يمتنع وقوع المقدور مع تعدد القادر** اي لا يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع
وقوع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما عرف في الاعراض الشريفية انه انما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة
من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون لا بالاستقلال مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وغير مؤثرة
على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولم يجوز اجتماع مؤثرتين الا كالشيئين
وانما نشأ المنع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما
قد ثبت ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبت انه **لا استبعاد في تماثلهما**
اي تماثل افراد القدرة بان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر على ما زعمه طائفة من المعتزلة
بناء على انه لو جاز ذلك وحكم المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور الاخرى فيلزم جواز تعلق قدرتين بـ
القادرين بمقدور واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وقد ثبت ان الحكم الى ان ما ذكرت من
ان الثابت من الحكم الاول هو وقوعه بها لا تعلقها به **والقدرة تقابل العجز تقابل العدم والملكة**
على ما ذهب اليه ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضد القدرة واذا وجها
التفرقة بين الزمن والممنوع من الفعل بالجواب انها ثابتة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها
في الممنوع وقال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف
والحق على ما يستفاد من نقد المحصل ان العجز ان كان عبارة عن شيء ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته عن
حركة المختار وكانت القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة لها فالقدرة
وجودية والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز
عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة
عن سلامة الاعضاء التي هي عدم الآفة فيكون عدمية والعجز آفة تعرض للاعضاء فيكون وجوديا فهذا لا يطابق
شيئا من المذهبين كما لا يخفى **ويضاد الخلق** بل يرفع ان يكون فاعل العباد والمفعول مخلوق اي ويضاد القدرة
الخلق **لتضاد احكامهما** فان القدرة تقتضي نسبتها الى الطرفين على السوية بخلاف الخلق فانه لا ينفك
بصدور ما منها الفعل الا وذكر انه يكون لا متعلقا لاحدهما فقط **والفعل** بالنسبة العبد مطلوب

[illegible]

المحذوف اي الخلق الفعل بمعنى انتفاء احكامهما فان الفعل قد يكون لطيفا كيد الخلق وانما قوضوا الصفة
الخلق الفعل بناء على ان كثرة الاختلاف يحصل بزواله الافعال كما صرح به الشريف فيه واعلم ان الواقع في نسخ شرح
العلامة انما هو تغاير بدل تضاد وذلك هو الصواب ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق
للقدرة والفعل لا تضادهما على ما ورد بان التضاد التغاير بين المفهوم والصدق وقال المحقق الشريف وذلك لان كون
الشيء صالحا لان يقع به الضدان ومن ذي الحسية انهما لا يكونان صالحا لذلك ينافيان لا يتعدد فان
مع ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا او اما تضادهما والشيء الواحد اجتماعهما في محل فلا
والنفاد اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين فجوابه ان تنافي اللازمين للمحلين يستلزم تغاير
الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية وبهذه المسئلة
قد غفل عنها اقوام فضلوا واضلوا ولك كون الفعل بحيث يكون لطيفا وكون الخلق مع خلاف ذلك يدل على
تغايرهما دون تضادهما فعلم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاق الخاص على العام ويؤيده
قول الامام في الملخص والفرق بين الخلق واصل القدرة قوله وليس الخلق الفعل انتهى كلام الشريف **المسئلة**
**الثالثة** في اللذة والالم قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية **اللذة والالم** وهما من الوجدانيات
البديهية التصور وقد يفسران قصدا الى تعيين مسماهما فقال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة
وشر وقال الامام في شرحه اما الادراك فقد مر شرحه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته والالم لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز او بالالتزام وهما معا لا يقعان على
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الادراك الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول
ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى
شيء وهو لا يعتقده كمالا وخيرا فلا يلتذ به وقد يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته عند المدرك
لا في نفس الامر وانما قال وخير لان الشيء قد يكون كمالا من حيث انه ان يكون ذلك الشيء له

وانما قيل ... [illegible] ... اللذة ... [illegible] ... تحصيل الالم ... [illegible]





الا من حيث انه بالنسبة اليه ينبغي له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي
للخير براءة عما من القوة لذلك الشيء هو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير وانما ذكر ما يتعلق
بمعنى اللذة بعدها وحين ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به انما يتحقق بالجهة التي هو بها كمال وخير وهذه ماهية اللذة ويعرف بها ماهية
الالم مما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل
الشيخ عنه الى ما ذكره انتهى كلامه شرح الاشارات واول تعريفها الذي ذكره الشيخ اشار هنا بقوله وهما
**نوعان من الادراك تخصصا** بكون كل منهما مع النيل على ما عرفته بيان وجه الاحتياج الى الادراك
والنيل لا بمساواة وعدم الاقتصار بالاحد منهما فقط شنت كل منهما **باضافة الى ما** اضيف اليه اي وصول الملائم
والمنافي **مختلف** تلك الاضافة باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافر **بالقياس الى المدرك**
على ما عرفته من شرح قول الشيخ ما هو عند المدرك كمال وخير فحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك ملائم وان الالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك منافر ومن ان اختلاف كل من الملائم والمنافي
بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم ان المراد ادراك كل منهما من حيث هو ملائم او منافر على ما هو المراد من
الحيثية المذكورة في تعريف الشيخ فحصل بهذا الكلام على تعريفها الذي ذكره الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط
كما ترى نظائره من تحقيقات هذا الشرح بفضل الله ومنه **وليست اللذة خروجا من الحالة الطبيعية**
**لا غير** كذا وقعت هذه العبارة في نسخ المتن وظني انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لما نقله محمد بن زكريا الطبيب
من ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها وعبارة جزء من الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة
الطبيعية واما الخروج من الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذلك عنده هو الالم ولهذه فالصواب هو احد ما
ما بين العبارتين فعنده ان اللذة الحاصل من زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم وعد ضد الرد ويميته وكذا قال ان
الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك
الحالة وذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية التي لا لذة هي اللذة فقد اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وقال الامام في الملخص ان اللذة الاولى ... الادراك والادراك حسية القبيح اما
يحصل بالانفعال من الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور ثم لم يحصل اللذة والحسية
الانفعال يتبدل الحال الغير طبيعي ظن الطبيب الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة

الغير الطبيعية فقد اخذها بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد فان الان ان نبين بالنظر الى الوجه الحسن
وبالوقوف على مسألة علمية او بوصول مال اليه من ميراث لم يخطر بباله هذه الاشياء قبل وصولها اليه من كونها
له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها عنه الشوق اليها فان قيل انه كان مدركا لكليات
هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومشتاقا اليها فيفقدها وان لم يكن له شعور بهذه العينات
فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات آخر هكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال
قلنا قد يدرك حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة بلا سابقة شوق اليها اولا اجمالا كما في ادراك الذائقة
المحدودة اول مرة قال شارح المقاصد والعلماء ان زعم محمد بن زكريا ان ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير
سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق والدفع بالتفصيل والا الاجمال
بانه لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة المحدودة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل
من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات دفعة على من
غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له حالة من عدم الشعور بذلك وقد يستند الالم الى التفرق اي تفرق الاتصال
كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق هو مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ولا يبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل المزاج
الطبيعي لكن يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذا هو سوء المزاج المختلف وذلك لان شرط الاحساس هو
مخالفة ما بين كيفيتي الحاس والمحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل التأثر فلا يكون احساس فاذا ابطلت الكيفية
المتأثرة في العضو وازالت الكيفية الاصلية للعضو فليس ثمة كيفيتان متضادتان فلم يكن فعل وانفعال
فلا حس بالمتأثرة واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي
والاحساس بالمتأثر الذي هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب
اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يكثر التهابا ويضطرب
اضطرابا بخلاف المدقوق وهذا منشأ استناد الالم تارة الى تفرق الاتصال وتارة الى سوء المزاج المختلف هو
مذهب الشيخ واما مذهب جالينوس فهو ان السبب الذاتي للالم انما هو تفرق الاتصال فقط واختار الامام
انه سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا بوجوه منها انه قد يحصل الالم ويبرأ والعدم لا يكون
سببا للوجود ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من قطع عرقه بالسكين حادا في الغاية لم يحس





بالالم الا بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تألم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها
ان الغذاء انما يوجب تفرق اجزاء الاعضاء فيلزم ان يكون متألما دائما فان التغذي بمداخلة الغذاء لجميع
الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالتفرق ايضا حاصل دائما ومنها
ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من
ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع كون التفرق عدميا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها
من بعض ولو سلم فالعدم قد يكون سببا للوجود بان يتصف به بعض الخارج ويصير بسبب هذا الاتصاف
سببا له وعن الثاني والثالث بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب
فيجوز ان يكون مشروطا بشرط ويتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل من الاجزاء بالغذاء وان
كان شعورا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره وعن الرابع بانا لا نعلم ان الم لسعة العقرب
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل انما يحصل بواسطة ما يستتبعه من سوء مزاج مختلف هو اقوى تأثيرا من الجراحة
العظيمة وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي بحسب انقسام الادراك اليهما بيان ذلك
انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير ومؤثر عند المدرك والادراك على قسمين
حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خير ومؤثر عنده كالتكيف بكيفية الحلاوة للذائقة وكيفية
الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة للسامعة
وكيفية الروائح الطيبة للشامة وكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للامسة وكتصور الغلبة والمعاني
المرجوة للواهمة وكتذكر الامور الملذة للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات المؤثرة لها التذت بها كذلك
للقوة العاقلة ايضا كمال هو خير ومؤثر عندها وهو ان يتمثل فيها بقدر الطاقة جلية الحق سبحانه وصفاته وافعاله ونظام
الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقيني البرهاني المبرأ من شوائب الاوهام فاذا نالت هذا الكمال الخير المؤثر
عندها التذت به لا محالة لتحقق حد اللذة ههنا كما تحقق هناك وهي ههنا اقوى مما هناك لكون ادراك
العقل اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحقائقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا
عند سطوح الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف وابهى لتجرده من شوائب المادية والعوارض
الجسمانية التي هي منبع الخسة ومعدن الدناءة ولا نسبة لهذه اللذات كما لا نسبة لمدركات العقل الى
تلك المدركات على ما نبه والى هذا اشار بقوله وهو اي العقلي اقوى ولذلك ترى الذين اوتوا عقلا منها

يستحقر لذات الحيوة الدنيا ولا يعبأ بشئ من هذه اللذات طائفة منهم ان شئت فان ذلك منهم ليس
بحيث ان اللذات حسية مرتبة بها بل من حيث انها اقتباس اليهم ووسائل الى تلك اللذة العقلية قال المحقق
الشريف ينبغي تحقيق اللذة العقلية اكثر بما اوردنا من اللذات الحسية وما ذكرنا من زعم من اهل الظاهر ان لا لذة الا
في المحسوسات وهذه اللذة العقلية ثابتة للمجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت
مراتبها بل للمبدأ الاول بل يثبت هذا وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هنالك ولذلك قال الشيخ في الاشارات
اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم
وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه وقال الامام في شرحه انما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها
على الواجب الاول مما يوحش بسبب التعارف عند الجمهور ثم انه كل شئ يتصور فيه اللذة والابتهاج يتصور
فيه العشق ولذلك قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان
لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ
واما العشق فمعنى آخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره وقال الامام في شرحه اعلم ان كل من ادرك كمالا وادرك
المؤثر من حيث هو مؤثر حصل له حب واذا فرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اشد والمدرك اتم كان العشق اشد فالعشق
واللذة والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ولا يكون ذلك الا مع
لذة وابتهاج جاء تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما اي المعشوق ثم لما كان الشوق
مما يتوهم من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاصلا من وجه غائبا من وجه ثم بين ان العشق الحقيقي للاول تعالى الحصول معناه
هنالك فان الخير المطلق والادراك له اتم الادراكات ولم يتحاش من اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل
عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق [illegible] لشوق اذ لا يمكن
ان يغيب عنه شئ ومن هاهنا انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقع كثرة فيه ومعشوق لغيره ايضا [illegible] واذا عرفت
الامر في اللذة فقس عليه حال الالم فان الالام العقلية اشد من الالام الحسية كما في اللذة بالنسبة [illegible]
بتفصيله فلا نطول الكلام بذكره **المسألة الرابعة** في الارادة والكراهة قال وهي منهما اي من الكيفيات النفسانية **الارادة**

**والكراهة** يشبه ان يكون معناهما واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرهما الا انه يعسر تعريفهما والتعبير عنهما
بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف فيهما فذهب اكثر المعتزلة كابي الهذيل والنظام وابي الجاحظ والجبائي الى
ان الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له او لغيره ممن يؤثر خيره سواء كان يقينيا او ظنيا
والكراهة اعتقاد الضرر والمفسدة في الفعل كذلك واختاره الامام واشار اليه بقوله **وهما نوعان من العلم**
اي يرجعان اليه لانهم قالوا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي الفعل وهما فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا
في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة
منهم الى انها زائدة على العلم بل الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه
ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل والجواب انا لم نجعلها مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن
وصوله اليه بلا مانع من تعب او معارضة وما ذكرتم من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ
قدرة تامة كما في الغافل وان تمت القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه فاما
الواصل اليه فلا شوق وذهبت الاشاعرة الى انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان الارادة
قد تكون بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فذكروا شيئا منها لهذا المقصود من ان يكون نفسها وذلك كما في الانسان
الذي يرجح بها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته ما من غير توقف على طلب المرجح
كالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان والجائع اذا قدم اليه رغيفان والعطشان اذا قدم اليه قدحان [illegible]
[illegible] ولا يستبعد منع اختيار احد الامرين [illegible] مستبعد عنده [illegible] الوقوع على تقدير تسليم
الوقوع فلا [illegible] يستلزم [illegible] نفس اعتقاد المختار بل لعله يرجح عنده احد الامرين فلذلك يتوقف
ولو لم يرجح لتوقف [illegible] بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة [illegible] الوهم [illegible]
المذكورة وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الذهن [illegible] كانه صارت سببا
لعدم استثبات الشعور [illegible] ولا يحس ذلك كما يعرف الهارب [illegible] ان الشعور بالمرجح [illegible]
على انه قد قيل انه اذا فرض تساوي الطريقين [illegible] الهارب فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق
الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يمنع الضعيف [illegible]
في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليه الكراهة فانها
[illegible] العزم والقصد كما عرفت [illegible] بعدم الوقوع يعقبه او صفة تخصصه لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب

في الارادة واحد اي كل من الارادة والكراهة لازم للآخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقيهما فان
ارادة الشيء مستلزمة لكراهة مقابله من حيث هو مقابله وكراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله لكن
وذلك بشرط الشعور بالمقابل هذا ما ذكره القاضي والغزالي والدليل عليه انه عند ارادة الفعل لو لم يكره الترك من حيث
هو ترك له لكره ما لزم ان يكون مرادا ايضا وارادة المتقابلين متقابلتان فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التقرير
وبقيد الحيثية اندفع عنه انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا يلزم اجتماع المتقابلين ووجه الاندفاع ان
الفعل المراد بوجه ليس مقابله الا الترك من هذا الوجه لا من وجه آخر فليتدبر وذهب الجويني واكثر من اصحابه
الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها او ضدها فلا يجتمعان لامتناع اجتماع المثلين والضدين
واما مخالف لها اي مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه مع ضده كالحركة
المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده وهما متضادان كما مر وكذا ارادة الشيء وارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة
الضد مع ارادته وهو محال والجواب انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز ان يكون الشيء مخالفا لشيء ولازما
والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم وان يكون لشيء واحد ضدان متخالفان كالنوم وهو ضد للعلم والقدرة مع
ان العلم لا يضاد القدرة وايضا كراهة الضد الشعور به اتفاقا ضرورة وقد لا يشعر به فينفك ارادة الشيء من كراهة ضده
فلا يكون نفسها ومنهم من قال مراده ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور به فحينئذ لا ينفك
اليه كما مر كذلك وذهب الباقون الى تغايرهما من غير استلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه
واشاره صاحب المواقف والآن نبني بناء على توقف على كون المراد من الضدين في هذا المقام ما اصطلحوا
والظاهر انهم اطلقوا الضدين على المتقابلين مطلقا والشرح به كلام العضد يرد عليه المتقابلان بالايجاب
والسلب اعني الفعل والترك على ما مر آنفا وايضا انما يتأتى هذا على تفسير الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل
على ما هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت بالصفة المخصصة على ما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين
لا يستلزم تمانعهما كما لا يخفى ويتغاير اعتبارهما اي اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهي موجبة للمراد باتفاق
من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم
وارادة الفاعل الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه كانت الارادة قصدا الى الفعل

لا عزما



لا عزما فيه والمراد من القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد الفعل فهي موجبة له عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا
كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا فربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من
المعتزلة كالجبائيين وطائفة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل فغير
موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة
لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بذاتيهما
فان الارادة قد تتعلق بالارادة بان يريد الانسان ارادة لشيء او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه
كون الشيء مرادا ومكروها لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا
بخلاف الشهوة والنفرة فانه لا يعرض لشيء منهما الا ان شهوة لشيء لا بمعنى الارادة كما
قيل بل بمعنى ان النفس تشتهي شيئا تشتهي ان اشتهيه وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة فهو الفرق بين الارادة
والشهوة وبين الكراهة والنفرة واما ما توهمه صاحب المواقف من ان هذا انما يتأتى على تفسير الارادة
بالعلم او بما يعقبه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة فتعلقها لا يكون الا بالمقدور وامتنع تعلقها بالارادة
او بالكراهة وبالعكس لان الارادة ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى ويتسلسل الى
ما لا يتناهى فقد عرفت دفع المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز كونها صفة
تتعلق بالقصد لتمييزه ويكون من شأنها تخصيص احد طرفي المقدور وحينئذ جاز ارادة الحيوة والموت في
آخر وهو ان الانسان قد يريد ما لا يشتهيه كشرب الدواء النافع وقد يشتهي ما لا يريده كتناول الطعام حال
الصوم. المسألة الخامسة في الحيوة والمراد بها المختصة بذوات الانفس من الاجسام وانما ذكرها ههنا
اي بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي قد مضى ذكرها من العلم والقدرة والارادة والكراهة لا في ذيل
وقبل الكيفيات النفسانية التي سيأتي ذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن ونحو ذلك للاشارة الى
الفرق بين القسمين فان افتقار الكيفيات الاولى الى الحيوة ظاهر لعدم تحققها في غير الاحياء من
الجسمانيات بخلاف المذكورة لتحققها في المجردات فان الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى آخر
كما سيأتي في الالهيات ولذلك قال فهذه الكيفيات النفسانية المذكورة تفتقر اولا اذا وجدت في الاجسام الى
الحيوة مع ان شيئا من الجسمانيات ليس يقابل العلم والقدرة مثلا ما لم يكن حيا باتفاق من الحكماء و
المتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية لمن قامت به اي تقتضيهما عند التميز منها مشروط

باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا في الحيوان احترازا عن الحيوة المتحققة في الله تعالى
فانها غير مشروطة بالمزاج والاعتدال الحقيقي غائب نظرا لما مر والاعتدال النوعي هو ان يكون لكل نوع من
انواع المركبات مزاجا خاصا هو اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج من ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وينبعث منها
قوة الحس والحركة وقد تحتج على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بوجودها في
العضو المفلوج وفي العضو الذابل والاولى الانضمام اليهما اي تحققت الحيوة فيهما بدون الحس والحركة في المفلوج
وبدون التغذية في الذابل فيه فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المؤلف من العناصر على وجه يتحقق
المزاج الذي هو الشرط في الحيوة ولا بد فيها من الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون
من لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى
بالشرايين والى هذا اي اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال
النوعي وعدم سريان الروح في العضو المربوط ربطا شديدا يمنع نفوذه فيه فلولا القوة الحساسة ومساعدة التجربة
ان هذه الثلثة شرط الحيوة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله
الحيوة في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى ولا شك في امكان ذلك امكانا ذاتيا واما الوقوع فلا الا من طريق
خرق العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان يقوم حيوة واحدة بجزئين فيلزم قيام العرض
بمحلين واما لكل جزء حيوة مشروطة بالقيام بالآخر فيلزم الدور او بجزء مشروطة به فيلزم الترجيح بلا مرجح
لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض فقط لاسباب خارجية والا لكان الحي ذلك البعض لا البنية المؤلفة
فقد اجيب عنه بان قيامها بالمجموع الذي هو البنية او لكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم
او بالبعض مشروطا بالآخر من دون عكس لتخالف اجزاء البنية الحقيقية وهي العناصر ولا يلزم من عدم اشتراط
البنية الشرعي الحجى اذ عدم الاشتراط بقيام الحيوة بالجزء الاول يستلزم عدم الاشتراط به وبالجزء الاول
الذي به يتحقق البنية ويقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة كما ذهب اليه من زوال الحيوة
عمن اتصف بالحيوة وقيل انه كيفية وجودية تضاد الحيوة بدليل قوله خلق الموت والحيوة واجيب بان الخلق
بمعنى التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي مع ان العدم قد يكون له تحقق من الوجود حيث يتصف به الموجود



كالعمى على ما مر وان لم يكن متعلق الايجاد المسئلة السادسة في بواقي الكيفيات النفسانية فمنها
ومن الكيفيات النفسانية الصحة واتفقوا على كونها من الكيفيات النفسانية
في الفاعل يكون حالا او ملكة كما يكون ملكة اذ لا يكون الا ملكة وعلى الاول عرفها الشيخ في القانون بانها ملكة او حالة يصدر
منها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كونها ملكة او حالة داخلة في التعريف بل هي بينه على انها يكون من القبيلين
وهذا اعني ما قال الامام في جزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة يشكل في شرح من مقولات
الصحة بل من بعض عوارضها الذي الى الفقه بين الحال والملكة انما هو عارض من الرسوخ وعدمه واما قدم الملكة لانها
صحته بالاتفاق ولكونها غاية الاتفاق والغاية مقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره
من الحيوان ان وبين الشيخ مرادها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة وفي هذا التعريف تنبيه على ان الملكة من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات
الانفس اتمم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وهذا الراسخ من مطلق الكيفيات او يراد بالنفس ما يعم
النباتية ومن هذا يتبين كلام الامام من ان تعريف القانون يتناول صحة النبات ايضا ومع ما ان كان افعاله
من الجذب والهضم سليمة الا انا ذكرنا في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في
مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فنص على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي
صحة الانسان والمراد بالصحيحة ان الافعال سليمة خلوصها من الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ان
المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشي بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة
في الافعال امر محسوس في البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز ورد الاعتراض على التعريف
الاول من القانون بان قوله يصدر عنها الافعال يشعر بان المبدأ هو تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع
يشعر بانه الموضوع اي البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي
والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة
من قبيل العلة الغائية والمعنى يصدر لاجلها او بواسطتها الافعال من الموضوع ولتخفيف ان القوى تتسبب لا تصدر
عنها افعالها الا اذا كان من موضوعاتها فالمستحق هو ان يقال انها شرط لكون الآثار صحيحة فالمراد ان الصحة
ملكة تصير بها البدن مصدرا للفعل السليم كذا في شرح المقاصد والمرض وقد عرفه الشيخ في القانون بانه
هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع غير سليمة وقد شمل ذلك في ثلثة اصناف

فاطیغوریاس الشفا وهذا صریح فی ان بینهما تقابل التضاد لکن ما ذکر فی المباحث قال ان المرض من حیث
هو مرض بالحقیقة هو عدم لست اعنی من حیث هو مزاج او الم مشعر بان بینهما تقابل الملکة والعدم واشار
الامام فی المباحث المشرقیة الی الجمع بین کلامیه بان عند الصحة هیئة هی مبدأ سلامة الافعال وعند المرض یزول
تلک الهیئة وتحدث هیئة هی مبدأ الآفة فی الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهیئة الاولی وزوالها فبینهما
تقابل العدم والملکة وان جعل عبارة عن نفس الهیئة الثانیة فتقابل التضاد قال شارح المقاصد کانه یرید
ان لفظ المرض مشترک بین الامرین او حقیقة فی احدهما مجاز فی الآخر والا فلا اشکال لکلامه فی شرح القوانین
بعد کلام الامام ان الاظهر ان یقال ان اکتفی فی المرض بعدم سلامة الافعال فذلک بکیفیة عدم الصحة فالتقابل
للملکة وان اثبت هناک آفة وجودیة فلا بد من اثبات هیئة تقتضیها وان کان الشیخ مترددا فی ذلک
وقیل المراد ان بینهما تقابل العدم والملکة بحسب التحقیق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حیث لم یعتبر الجمهور فی
التضاد کونهما وجودیین بل اعتبار ذلک انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشیخ بذلک حیث قال ان احد
الضدین من التضاد المشهوری قد یکون عدما للآخر کالسکون للحرکة والمرض للصحة علی ما مر فی بحث التقابل وفیه
ان قوله هیئة مضادة ظاهر فی کون المرض عنده وجودیا واما اعتراض الامام علی جعل الصحة والمرض من الکیفیات
النفسانیة بانهم قد نقلوا ان اجناس الامراض المفردة سوء المزاج وسوء الترکیب وتفرق الاتصال
ولیس شیء منها داخلا تحت الکیفیة النفسانیة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الکیفیة الغریبة التی یخرج المزاج عن الاعتدال
علی ما صرح به فی قال الحمی حرارة کذا وهی من الکیفیات المحسوسة واما کون تلک الکیفیة غریبة منفردة وهو من باب
المضاف واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ینفعل واما سوء الترکیب فلانه عبارة عن مقدار
او عدد او شکل او وضع او انسداد مجری یخل بالافعال وظاهر ان شیئا منها لیس من الکیفیات النفسانیة واما
تفرق الاتصال فلانه عدمی لیس بداخل تحت مقولة واذا لم یدخل المرض تحت الکیفیات النفسانیة لم یدخل
الصحة تحتها لکونها مقابلها فقد اجیب بان تقسیم المرض الی هذه الانواع الثلثة مسامحة والمقصود ان انواع
المرض کیفیات نفسانیة غیر معتدلة تابعة للامور المذکورة ومخلة بالافعال هذا واذا عرفت ان المرض
خلاف الصحة ومقابله وان الکیفیة التی بها یصدر الافعال عن موضوعها ان کانت الافعال سلیمة فهی الصحة
وان کانت غیر سلیمة فهی المرض عرفت انه لا واسطة بین الصحة والمرض اذ لا خروج عن النفی والاثبات
وجالینوس اثبت بینهما واسطة فقال انا قد نری بعض اعضائه آفة او مرض هذه کالشتاء والصیف

کالصیف

[illegible]



کالصیف للصحیح والمریض وانت تعلم ان ذلک انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واذا
روعی هذه الشروط فلا واسطة بینهما قال الشیخ من ظن ان بین الصحة والمرض وسطا هو صحة ولا مرض فلیذکر
الشرائط التی تجب ان تراعی فی الموسع وما لیس له وسط وذلک الشرائط ان یفرض الموضوع واحدا بعینه فی
زمان واحد ویکون بجهة واحدة واعتبار واحد وح ان جاز ان یخلو الموضوع منهما کان هناک واسطة والا فلا واذا
فرض ان الواحد جزء منه عضو واحد فی زمان واحد فلا بد ان یکون اما معتدل المزاج سوی الترکیب بحیث یصدر عنه فعله
سلیما واما ان لا یکون کذلک فلا واسطة الا ان یجعل الصحة والمرض بجهة آخر ویشترط فیه شروط لا حاجة الیها والفرح
وهو کیفیة نفسانیة یتبعها حرکة الروح الی خارج البدن قلیلا قلیلا طلبا للوصول الی الملذ والسبب المعد
للاصل الفرح هو کون حامله ای الروح الذی فی القلب فی افضل احواله فی الکم بان یکون کثیرا لاجل ان زیادة
الجوهر یجب زیادة القوة ولان مع الکثرة یبقی قسط واف منه فی المبدأ الذی هو القلب وقسط واف
للانبثاث الذی یکون عند الفرح ودون القلیل یجذبه الطبیعة وتضبطه هناک ولا یمکنه من الانبثاث وفی الکیف
بان یکون معتدلا فی اللطافة والغلظ وان یکون شدید الصفا والنورانیة والاسباب الفاعلة للفرح
هیئات نفسانیة والاصل فیها تخیل الکمال اما العلم او القدرة ویندرج فی هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات
الملائمة والتمکن من تحصیل المراد والاستیلاء علی الغیر والظفر وذلک الاستیلاء والخروج من الامور المولمة
وتذکر الامور الملذة والغم وهو کیفیة نفسانیة یتبعها حرکة الروح الی الداخل خوفا من موذ واقع او الی
طلب الانتقام حیث یوجد معه غضب وحزن فالغضب بواسطة الحرکة الی الداخل والاسباب المعدة للاصل
الغم مقابلة المعدة للاصل الفرح والفاعلة للغم مقابلة الفاعلة للفرح والغضب وهو ما یتبعه حرکة
الروح الی الداخل دفعة طلب الانتقام والحزن وهو ما یتبعه حرکة الروح الی الداخل قلیلا قلیلا هربا من
الموذی والهم وهو ما یتبعه حرکة الروح الی الداخل والخارج لحدوث امر یتصور منه خیر یتوقع او شر ینتظر فهو
مرکب من رجاء وخوف فانهما متعاقبان علی الفکر تحرکت النفس الی جهة فیظهر المتوقع الی الخارج وعند المنتظر الی الداخل
والخجل وهو ما یتبعه حرکة الروح ایضا الی الداخل والخارج لانه مرکب من فزع وفرح حیث ینقبض الروح
اولا الی الداخل ثم یخطر بباله انه لیس فیه کثیر مضرة فینبسط ثانیا والحقد وهو غضب تحققه امران الاول
غضب ثابت لتنفر صورة الموذی فی الخیال فیشتاق النفس الی الانتقام والثانی ان لا یبلغ غایة السهولة
والا کان کالاصل فلا یشتد الشوق الی تحصیله ولذلک لا یوجد الحقد للملوک مع رعیته ولا فی غایة الصعوبة

[illegible]

والا كان كالمتعذر فلا يشتاق اليه بل يأسه منه ولذلك يوجد المرتبة مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة
الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي ويقرب منه الفزع فليس موجودا في النسخ التي شرحها الفاضلين
وهو موجود في النسخة التي شرحها الوشيجي مع الغم وجميع هذه الكيفيات النفسانية يتبعها حركة الروح اما الى الخارج واما الى
داخل مع التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا بحسب ما اليه من تغير كل منها على حسبها واضحة المعاني
عند العقل غنية عن التعريف والغرض من التعبيرات المذكورة انما هو الاشارة الى ما يكمل منها من الحركات
واللوازم فهذه الكيفيات تابعة للانفعالات تحدث في النفس تارة ترتسم في قواها من النافع والضار
ولكنها ما يتبع فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان
الدم الى غير ذلك **المطلب السادس** في القسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيف وهي **الكيفيات المختصة**
**بالكميات** اي التي تكون عروضها بالذات للكميات **المتصلة كالاستقامة للخط والانحناء** له وللسطح
**والتقعير** للسطح **والشكل** للجسم التعليمي **وكذا الخلقة** للجسم الطبيعي تقريبا وكيف التي تكون عروضها بالذات
للكميات **المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة**
**بين النقطتين** كذا عرفه ارشميدس وهذه النسبة التي تشتمل عليها هذا التعريف … تحقق بين
مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الحقيقية التي لا تقتضي التجانس الا التي تقتضيه من النسبة العددية
التي تتحقق بين مقدارين … من بحث الاتصال من الجواهر فلا يرد عليه الاشكال الامام من
انه يمتنع ان يوصف المستقيم بانه ازيد او انقص من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن التطابق في الامتداد
وقد يرسم بانه الذي لو فرض تحركه مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه وهذا وان كان يوجب التوهم لكنه توهم
صحيح … بتغير الوضع وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وذلك
يتضمن … الاستقامة القدماء وبانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه والمحاذاة معلومة بالحس
**فكانه** اي الخط المستقيم **موجود** على تقدير وجود الاطراف **فكذا الدائرة** الحقيقية وهي سطح
مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه في الحقيقة
وذلك لان الدائرة الحسية … ليس تساوي جميع تلك الخطوط … فاذا كان الخط المستقيم
موجودا لكن ان يؤازن به جميع الخطوط الخارجة من مركزها الى محيطها فيتميز ما نقص وينقص ما زاد … ثم
… ثبات الجواهر ايضا لكن ان يفرض ثبات احد طرفي الخط المستقيم وتحرك طرفه الآخر الى ان يعود الى وضعه

الاول



الاول فيحصل على التقديرين دائرة حقيقية وهو المطلوب **والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير**
اما اولا فلان المستقيم قد يكون وترا للقسي جزئيات بعضها كثيرة وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا
فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض ضدا للمستقيم فيمكن فرض ما هو اشد تحدبا منه وذلك
المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف … غاية الخلاف للتحقق واما ثالثا فلان الضدين
يعتبر امكان تواردهما على موضوع واحد وهو غير ممكن هنا لان موضوع المستقيم سطح مستو من حيث هو مستقيم
الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو من حيث هو مستدير الانتهاء … السطحين
المستوي مختلفان بالحقيقة فلا تتحد الموضوع من حيث هو موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير … قيل من ان
محيط الاسطوانة والمخروط … يوجد فيها خط مستقيم فقط … يوجد فيهما المستقيم الا بالقطع طولا
… هناك سطح مستو هو موضوع المستقيم ومن هنا ظهر انتفاء التضاد بين المستديرين ايضا
لكون مراتب **الاستدارات** انواعا مختلفة فلا يكون اتحاد الموضوع بينهما **وكذا التضاد منتف عن عارضيهما**
اي الاستقامة والاستدارة لا يمتنع اتحاد الموضوع بينهما ايضا لا تضاد بينهما بالحقيقة **والشكل** هو هيئة
**احاطة الحد** الواحد كما في البسيط الكرة **او الحدود** اما اثنان كالمخروط ونصف البسيط الكرة او اكثر
كما في المضلعات وقوله **بالجسم** ليس من تتمة التعريف والا فينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربع وغير
ذلك من المسطحات بل اورده لتبيين ان الجسم محله **ومع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة**
… كيفية حاصلة من اجتماع اللون والشكل والاستفادة … من الكيفيات المختصة بالكميات ومن
كون اللون الذي هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص الجملة … يستلزم اختصاص كل واحد من
اجزائها بل … شيء من اجزائه فلا حاجة الى ما قال الامام من ان اختصاص الخلقة بالكم انما هو باعتبار اختصاص
جزئه الذي هو الشكل به ولا ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكون محله الاول هو السطح ومع كون ان الجسم
… ان السطح … والاستفادة … من كون اللون من الكيفيات المحسوسة … بين كونها مختصة بالكم … المراد
من الكيفيات المحسوسة المغايرة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختص منها بالكم فيكون الخلقة بكلا
جزئيه مختصا بالكم على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا في اعماق الجسم فان
قيل الكلام في الكيفية المفردة اولا واعتبر تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى
فلا وجه لاثبات البعض دون البعض ايضا الخلقة لا يتصور عروضها الا للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة …

جزؤها من الكيفيات المختصة بالكم فانها غير مفتقرة الى المادة الا في الوجود واجيب عن الاول بانهم لما وجدوا
تركب الكيفية من الشكل واللون خصوصية ليست لجزئها من المركبات حيث يتصف باعتبارها الجسم
بالحسن والقبح دون جزئها اعتبروها فصارت مجردة دون جزئها وعن الثاني بان العارض للكمية اما ان يعرض لها من
حيث انها كمية او من حيث انها كمية لشيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية لا لغيره **البحث الثالث**
في المضاف من الاجناس من اجناس تسعة للعرض وهو المضاف ع وقال الثالث المضاف وهو ما يكون
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ومعنى كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره هو ان يكون الشيء اذا قصد
تصور معناه احتيج في تصوره الى تصور شيء خارج عنه لا كيف كان فان السقف اذا تصور معناه تصور معه
الحائط الذي يقله وليست ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحائط بل يجب ان يكون المعنى المعقول
للشيء الذي يحتاج الى ان يعقل معه غيره انما هو له من اجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى الذي للشيء
من اجل حصول الحال الذي للشيء باعتبار الآخر معه هو اضافة مثل الاخ فان حقيقته المفهوم من الاخوة
لاحد الاخوين هو كون ابن ابي الآخر ثابتة له لاجل وجود الآخر بهذه الحال فمعنى كونه ابن ابي هذا الاول فنفس
الاخوة لاحد الاخوين هو نفس اعتباره من حيث له آخر بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات
موافقة اعتبار احد الامرين من حيث له آخر بصفته خلاف صفته كذا في قاطيغورياس الشفاء ثم قال وليس
كل نسبة اضافة فان لكل شيء نسبة في الذهن الى الامر الذي هو معنى في الذهن لكن لا يكون ذلك كافيا
فان اخذت النسبة مكررة فصارت له اضافة ومعنى قولي مكررة ان يكون النظر لا في النسبة فقط بل
بزيادة اعتبار النظر الى انه منسوب نسبة من حيث له نسبة الى المنسوب اليه كذلك فان السقف له نسبة
الى الحائط وهي كونه مستقرا على الحائط فاذا نظرت اليه من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لا الى الحائط
من حيث هو حائط بل اليه من حيث هو مستقر عليه فلا نقر السقف بالحائط من حيث الحائط ومن حيث
تأخذ الحائط منسوبا اليه بالاستقرار عليه السقف فهو بنسبة نسبة اخرى اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة
يكون لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين وذلك انك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجدت
النسبة من جهة السقف المستقر لا من جانب الحائط فالنسبة هنا الى شيء اي من حيث هو حائط واما اذا
اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه للمستقر انعكست النسبة وحصلت
الان يكون اضافة فكل نسبة لا تؤخذ في الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة وكل نسبة



يوخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي الاضافة انتهى وفي هذا البحث مسائل **الاولى** في تقسيمه قال
فهو **حقيقي** وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض الاضافة له ولا يكون له وجود من حيث هو
وجوده من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها مضافة **ومشهوري** وهو ما يكون
الاضافة عارضة له ويكون له وجود من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث
هو اب غير وجوده من حيث هو انسان والعدد ومن المقولات هو المضاف الحقيقي دون المشهوري والتعريف
المذكور انما هو له ظاهرا ام منها انه يطلق المضاف قال في قاطيغورياس الشفاء فصل في تحقيق المضاف الذي
هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الاضافة بهذه العبارة اعلم انه الى هذا الوقت
انما ذكرنا من مضافات طابقها الحد المذكور بعضها كان مضافا حقيقيا فهو نفس تلك بجزء من النسبة يلحقها فلنتفطن الى
الرسم المذكور هو رسم المقولة ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف وليس هو نفس المقولة او نوعا
من المقولة فنقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصح ان يحمل مقولتان معا على شيء واحد حمل الجنس
حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان قد يحمل الشيء في مقولة بذاته وفي اخرى
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقته امورا تدخل في مقولات اخرى فان الراس قد يحتاج
ان يكون بذاته جوهرا حتى يكون راسا لا يحتاج الى ان يكون معقول الماهية بالقياس الى غيره حتى يكون كذا
فكلا الامرين مقوم له من حيث هو راس ليس احدهما بالذات والاخر بالعرض وكذلك فان بعض الامور
الاخر ذكرت قد كانت في ذواتها من مقولة الكيف مثل الملكة فانها كيفية وقد ثبتت بالقياس الى
جزءا يجوز من الحال النسبة الى تلك الامور في مقولات اخرى فليس هذا الحد اذا حد المقولة والا لاشترك
فيه عدة امور من مقولات شتى ولا هو حد لمعنى يعمها مقوم لماهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التي تحتها
الجوهر بنسبتها شيء مقوم لها هو جنسها الا ان يتأمل هذا الحد ويتدارك خللا ان وقع فيه التدارك المشهور لهذا
هو ان الامور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو انها مضافة وهذا التدارك صحيح لكن بعض الناس
يظن ان هذا بعينه هو الحد الاول ويستعمل انه ليس هو الاول ويفهم ان فيه بيانا للدور وهو انه اخذ
المضاف جزء حد لنفسه ونقول ان من الاشياء ما يكون له جهة عند الجمهور فيكون الاسم يحسب الوضع الاول
موضوعا لمعنى الاطلاقه كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى خاصا تحته او ما هو كالنوع تحته فينقلون
اسم الجنس اليه للائقة او توجبه وقد يجد مثل هذا كثيرا من جهتها ان الجمهور قد كانوا يرون ان كل شيء

يلزم ثم انه اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا له او مرادفا لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود
اما ممتنع واما ممكن ولا ثالث لهما ثم اسقطوا ما ليس بممتنع الوجود فوجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود
وكلاهما مشتركان في انه غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا في الامور ما ليس بواجب
الوجود ولا ممتنع الوجود ولا يمتنع وجوده ولا عدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا
الواجب من دلالة هذا الوضع الثاني ونقلوا اسم ما هو كالجنس الى ما هو كالنوع وذلك يشبه الحال في المضاف
فان اسم المضاف كان منقولا في الوضع الاول عند العامة الى المعنى المذكور وهو انه يقال على هيئة الصفة
المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا غير ذلك او ليس له وجود غير ذلك حتى كان الشيء اذا كان من الجواهر
او من الكيفية ثم لحقته نسبة فاعتبر من جهة نسبته فكان من حيث هو كذلك مقول الماهية بالقياس الى غيره
كان من المضاف وله هيئة مخصوصة بحيث يقال بالقياس وكان اذا كان الشيء مثل الابوة والبنوة فكانت
هيئته مقولة بالقياس الى غيره وان لم يكن له وجود اخر وهيئة اخرى كان ايضا من المضاف فكان المضاف
يقع على المعنيين جميعا وقوعا كجنس وان لم يكن لهما جميعا جنس فاذا كان كذلك فمعنى المضاف الماخوذ في الحد
هو هذا المعنى العام ومعنى المضاف المجرد هو هذا المعنى الخاص فكان الحق اذا اخذ الممكن الحقيقي فقال
ان الممكن الحقيقي هو الذي يمكن ان لا يكون قوله مدخولا من جهة انه اذا اخذ الشيء في بيان نفسه بالعموم يرد ولكن
الماخوذ في الحد الا المعنى الذي هو معنى غير ممتنع فكذلك اذا قال ان المضاف الحقيقي الذي يكون مقابلا له
العرض هو الذي هيئته ووجوده انه مضاف ومن جهته الذي وجوده وهيئته انه مقول الماهية بالقياس
وليس له وجود ولم يكن اخذ المجرد في حده او المرسوم في رسمه انتهى كلام الشفاء الملخص **المسألة الثانية** في ان
الاولى ما اشار اليه بقوله ويجب **الانعكاس** بيان ذلك ما قاله الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
بهذه العبارة ومن خواص المضاف انه كلها يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض
ووجه ذلك الرجوع مخالف الوجه ويصح الحمل على الوضع على ما يليق بحيث يحسن القضايا وذلك ان الوضع
هيهنا يكون مكررا بخلاف الحمل فاذا قلت صار محمولا وضعا وقد الحق بها مثل ذلك التكرير والوضع حاله
وقد حذف منه التكرير فنقول ان العبد عبد المولى ثم نقول والمولى مولى العبد فتكرر العبد في الاول والمولى
في الثاني وقد يحتاج في بعض الامور الى ان يلحق بالطرف المجهول حرفا زائدا لا يحتاج اليه في موضع كالحاق
اللام بالمولى والعبد هيهنا والباء بالمحسوس والحس وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الاب





اب الابن والابن ابن الاب ولا تسام بل فرق المحسوس الحس سيما بلك في مواضع يبني انه الافضل يضاف في
كل لكن في ذلك اشكال وشرط يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم تقع بين الشيئين لم يجب الانعكاس
ووقوعها بين الشيئين وهو ان تقع الى الشيء الذي الاضافة الاولى والذات فانها وان وقعت الى
موضوعه او الى امر يعرض له او الى جنسه او الى نوعه لم تقع الاضافة متكافئة فانك اذا اضفت الراس
الى ذي الراس الانسان او الحيوان او الملك او الجناح الى ذي الجناح الطائر او السكان الى السفينة لم يمكنك ان
ترجع فتقول والانسان او الحيوان او الملك الانسان او الحيوان او شيئا بالقياس الى الراس وكذلك الجناح الى
الطائر طائر بالقياس الى الجناح او السفينة سفينة بالقياس الى السكان وذلك لان الراس ليس هو راس
ما ذكرت بل انما هو ذو الراس فالراس راس لذي الراس وكذلك الجناح جناح لذي الجناح والسكان
سكان لذي السكان وانما يعرض لك هذا في الموضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة بين الماهية مقولة
بالقياس بل حيث يحمل ذلك الشيء من نسبته فيكون الاسم المضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل
كان من حيث هو موضوع للنسبة اليه او من جهة اخرى فلذلك يجب ان يخترع مثل ذو الشيء اسم للنسبة
واذا اشكل الامر فتحصيل ما يقع اليه بالتعادل متميزا عما يقع اليه بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشيء
جميعا فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ثابتا او رفعت غيره جاز ان ترفعه او لم يجز المضاف ان تحفظ الاضافة
واذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك ان تحفظ الاضافة فهو الذي اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل
فانك اذا رفعت من الشيء انه انسان وانه حيوان وانه شيء كيف اتفق وحفظت انه ذو راس
امكنك ان تنسب اليه الراس واذا رفعت انه ذو راس وحفظت انه انسان او انه حيوان او انه
شيء لم يمكنك ان تضيف اليه انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري فقول المصنف ويجب
انما هو للمضاف المشهوري او في المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه في المشهوري المسألة الثانية ما اشار
اليه بقوله ويجب ايضا في المضاف مطلقا **التكافؤ** بحسب الوجود **بالفعل** فان كان متضايفان يكون احدهما
بالفعل والاخر ايضا **بالقوة** فان متضايفين يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الاخر
التاخر بحسبه قال الشيخ ومما يرى في المشهور انه يلزم المضافات كلها هو انها متكافئة ايتهما وجد كان الاخر
موجودا واذا عدم كان الاخر معدوما مثل الضعف والنصف ولكن قد لا يقع في بعض الامثلة تكافؤ في الوجود
معا من جهة اخرى وذلك كالعلم والحس الى المدرك والمدرك الى المحسوس المدركين لهما فان الاسم فان كان

العلم فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه وانما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم قد توجد بدونه فلا يعدم بعدمه وذلك
فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم وان كان من حيث هما متضايفان بالفعل لم يتقدم احدهما على الآخر وليس
الغرض ذلك بل الغرض ان ذات احدهما لا ينفك عن اضافته بحيث يجب ان يكون معه مضايفه ابدا
وذات الآخر قد توجد وليس بمتضائف وذلك كتصور حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ
يجوز ان لا يكون حس موجودا ويكون العناصر المحسوسة التي هي اوائل لتكون الحيوان وغيره من
الاجسام الارضية موجودة ثم قال فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع واما الاشياء بعينه الطائفة من امر
المربع الذي هو للدائرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجه تحقيقه انه ليس يجب ان يكون
كل علم بازاء معلوم موجود في العلم التصوري فقد يتصور امور ليس يجب لها الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة
مثلثات فانا نتصور ونشير بهذا حق التصور ولا يوجب ذلك الى ان يحصل له وجود في الاعيان وليس
فان في المعلومات التصديقية امثال ذلك كثيرا وانما كان فرضنا فيما اوردناه ان يعلم انه يمكن ان يكون
لذات احد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة الى الآخر وليس الآخر كذلك فلم يقع ذلك ان كان
علم تصوري او تصديقي ليس مضافا الى شيء آخر في الاعيان فليس هو من جملة المضايفات التي نحن ذكرناها فاذا
لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه واما امر المربع والدائرة فلم يتغير بالزمن فيه غرضنا وذلك لانه
ان كان لهذا المربع امكان وجود فليس فرضه موجودا يوجب ان يكون العلم به حاصلا بل يجوز ان يكون
هذا المربع موجودا ولكن عندنا مكان من الجهل واما ما اجاب به قوم من المتكلمين من شبهة لكون العلم والمعلوم
من الاول قبيل ان من المعلوم قد يوجد ذاته والعلم به لا يكون موجودا بعد حتى فان هنا علما موجودا بكل شيء
وجوده لا بتأخر عن الاشياء وهو علم الباري او الملائكة فليس من جواب الشك فان وجوده انه ليس كل
متضايفين يكونان معا وهذه الدعوى تصح بمثال واحد فنقول ان علمنا بوجود العالم لا يصح ان يكون معا
والعالم غير موجود الذات ثم العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علمنا به موجودا وهذا ملخص كلام الشيخ وكان
ينبغي ان يجيب ان علم ان المتضايفين من حيث هما متضايفان بالفعل متضايفان مع التعادل فيهما معا اذ شيء
انما يكون معه بالقياس الى شيء يكون معه واما اذا احدهما بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل
لكن مع هذا اشكال وهو ان لقائل ان يقول ان المتقدم من الزمان مقول بالقياس الى المتأخر والاول





من ان يكون بينهما اضافة بالفعل والا لكانا موجودين معا وايضا فانا نعلم ان القيمة ستكون ونعلم
معدوما غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما وبين الاضافة معا فنقول اما الشك المورد
من جهة المتقدم والمتأخر فانه يحل بان يقول ان هذا المعنى يعرض من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا والآخر
بحسب الوجود مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فانه يحضر الذهن الزمانين معا في الوهم فيجد احدهما متقدما
والآخر متأخرا فيكونان قد حصلا جميعا في الذهن او يكون الزمانين يوم من الايام حاضرا في الوجود والآخر
فيضيف الذهن اليه زمانا يعقله مستقبلا فيحكم ح بينهما بتقدم وتأخر لانه قد احضرهما معا واما الوجه
الآخر فهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فهو موجود من الآخر انه ليس هو ممكن الا ان يوجد الا بعد ما لم يوجد
الى ان يوجد وهذه الكون متأخرا وهذا الوصف الزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا
وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ح فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها في
الامور لكن في الذهن فقط فان كل زمان وجد فلا وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل
بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بانه وجد والعلم بما هو آت سيكون لا محالة وكون
بل قبل ذلك منه ما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما تصور ماهية القيمة مجردة فانه غير مضاف
الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واكثر ان جميع امثال هذه اضافات انما تقرر في الوهم والمتضايفان
بينهما انما يكون متضايفات في الوهم والبيان مستقصى لهذا انما هو في العلوم التي هي الحكمة الثالثة اشار
اليه بقوله ويعرض من المضاف الحقيقي على ما في شرح العلامة او للاضافة على ما في شرح القديم للموجودات
اجمع اما الواجب فمثل الاول واما الجواهر فمثل الاب والابن واما الكم فمثل الصغير والكبير واما الكيف
فمثل الاحر والابرد واما الاضافة فمثل الاكبر والاصغر واما الاين فمثل العالي والسافل واما المتى فمثل الاقدم
والاحدث واما الوضع فمثل الاشد انتصابا وانحناء واما الملك فمثل اكسى والاعرى واما الفعل فمثل الاقطع
والاصرم واما الانفعال فمثل الاشد تسخنا وانقطاعا المسئلة الثالثة في نفي وجوده في الاعيان
وهو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده في الاعيان والمتكلمون وبعض من
الحكماء الى نفيه وقد اختاره المصنف كما قال وثبوته ذهني واستدل عليه بوجوه الاول اشار
اليه بقوله والا تسلسل اي لو كانت الاضافة موجودة لكانت في محل فكون هذا المحل اضافة
بينهما وهي المحل مغايرة لها فكانت موجودة حالة فيهما وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا ينقطع

تعلق الاضافة بذاتها بل وان زيدا مثلا يحتاج في كونه ابا مضافا الى الابن الى الابوة التي هي اضافة والابوة
فلا يحتاج في كونها مضافة الى البنوة الى اضافة اخرى بل هي مضافة بذاتها الى البنوة فلا يتسلسل الاضافات
وذلك لتلازم انه ليس معناه ان الابوة مضافة بل من جهة انها حالة عرضت فيعرض لها اضافة
اخرى بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يمكن ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بذاتها حالة ايضا
بذاتها بمعنى ان حلولها في محلها نفس ذاتها لانها حال فيها وذلك لان الحلول ليس الا الوجود فيه وقد ثبت
كون الوجود زائدا على الماهيات الثاني ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجودها عليه اي على وجودها وذلك
لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة بين الموصوف والصفة
ووجودها يستلزم وجود المتضايفين بالضرورة فيكون وجود الاضافة التي هي صفة لموجود الاضافة ووجود
الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف على وجود الاضافة فيتقدم وجودها
على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد
لان كل مرتبة منها اضافة الى كل واحدة من المراتب الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المتناهي محال مطلقا عند المتكلمين على انه يستلزم
التسلسل فان وجود الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية
المترتبة بالفعل وهو ممتنع بالاتفاق الرابع ما اشار اليه بقوله ولتكثر صفاته تعالى اذ لا شك في تعدد
صفاته الاضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية والا لزم كون ذاته تعالى اضافية
فيكون زائدة على ذاته تعالى مع موجودة فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وتبين كونه تعالى بسيطا فكما
يمتنع الثاني على ما عرف في الامور العامة يمتنع الاول وسيأتي تحقيق ذلك في الالهيات انتهى فهذا هو مراد المصنف
والعلامة الشارح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى الى غير النهاية لكون الموجودات غير متناهية فما الاول جعله دليلا
بل هو عائد الى السابق كما لا يخفى على انه لم يقم برهان على امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى بحيث لا يكون الترتيب
فيها ليلزم التسلسل الا ان يبني على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقا من اتفاق الكل على
كون صفاته تعالى غير متناهية وقد يستدل بانه لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ مع
كل حادث اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده وهذه الاضافات ما لم تكن معه وبعده فلا تحصل مرة والاضافة
قبلية فلانها قد زالت مع وجوده والقديم لا يزول وهو قريب مما في المواقف من هذه الوجوه بانها اما ان تنتفي

كون جميع



كون جميع الاضافات موجودة في الخارج ولكن نقول به فان من الاضافات ما هو موجود في الخارج حقيقة
اذ الاضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرها ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة
امرين كالتقدم والتأخر بين امرين وكذا الاتصاف والقسم الاول ينتهي عند حد لا يتجاوزه دون الثاني
اذ لا يقف عند حد الا بتكلف العقل ان يتجاوزه فهذا وقال الشيخ في الهيات الشفاء لكن [illegible] ما عرفتنا
بل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل وكثير من الاحوال التي تكون للاشياء
اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها في
من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا القبيل
فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا
لا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك
في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما
وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا اشياء هذه الاشياء التي ذكرناها وهي
تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب
من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة
موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها
فهي مضافة فلها البنوة فيها اذن علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن وليست العلاقة
التي بين الاب والابن خارجة من العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة
اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقات بين موجود ومعدوم كما كنا
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي يحل به الشبهة من الطريقين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل
الشيء من المضاف يكون في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان
للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة
المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس

معقولة بالقياس الى غيره بسبب شيء في نفسه بل هو مضاف لذاته على ما عرفت فليس هناك ذات وشيء هو
الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينقطع من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث ذاته في هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر
مثلا وهو وجود الابوة في الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الوجود ليس بمضاف لكن هذا ليس في ذلك بل هذا
فيكون عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة
اخرى لذاته فالكون في المضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس
يحتاج الى اضافة يصير بها مضافا بل هو لذاته ماهيته معقولة بالقياس الى الموضوع الى هو بحيث اذا اتفقت ماهيته
كانت محتاجة الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود
مع شيء آخر لذاته لا بمعية اخرى تتبعه بل نفسه نفس المع او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة
فان قيل احتيج الى ان يعقل مع اضافة شيء آخر كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة فذاتها
مضافة بذاتها لا باضافة اخرى يلحقها ثم تلك الاخر اجتمع الاضافة والعقل ان يخترع امرا بينهما كانه
معية خارجية منهما لا يضطر اليه نفس التصور بل باعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يعقلها العقل
فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لا على نحو من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها فمن اضافة لا باضافة
لانها ماهية لذاتها يعقل بالقياس الى غيرها وبهذا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة
اخرى عارضة بل مثل ما يجري مجرى الاعراض لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة
لماهية العلم فانها لا يكون الا مضافة باضافة اخرى في نفس الامور بل يلحقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع
هناك اضافة اخرى فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود ويعرض له هذا الحد
وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان
يكون امرا قائم الذات واحدا او صلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يعرض في العقل فيكون ذلك
هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ماهيته وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس
واما كونه في العقل فان يكون معقولا بالقياس الى غيره فلهذا في الوجود وحكمه في العقل حكم من حيث هو في العقل
لا من حيث الاضافة فقد يجوز في العقل اضافات يخترعها اذ يعقلها العقل لسبب ما اضطر الى ان العقل منها ما
ان موجود في الاعيان وان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة اخرى بغير نهاية وليس





يلزم من هذا ان كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة واما المتقدم والمتاخر في الزمان والاحد منهما معدوم مع
ذلك فهذا التقدم والتاخر متضايفان ليس في الوجود اذا عقل وهي المعقول الذي ليس ماخوذا من الوجود الخارجي
فاعلم ان الشيء في نفسه ليس يتقدم الا شيء موجود وهذا الشيء من التقدم والتاخر موجود والطرفين معا
في الذهن فانه اذا احضرت في الذهن صورة المتاخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه المقايسة فتقع
بين موجودين فيهما اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في
نفسه متقدما فكيف يتقدم مع لا شيء موجود فما كان من المضافات هذه السبيل فانما تضايفهما في
العقل وحده وليس في الوجود ولا معنى ما من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم والتاخر ما يحقق
من المعاني العقلية ومن المناسبات التي تفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قاس
بينها العقل ورتب رابطها انتهى كلام الشيخ بعباراته وانما طولنا بذكره لان فيه شفاء العليل وريا للغليل

**المسئلة الرابعة** في ان المضاف الحقيقي الواحد لا يجوز ان يقوم بمضافين مشهوريين كما قد يظن
ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك من الاضافات
المتفقة الاطراف فانما قال ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي سواء كان الطرفان
متفقين او مختلفين فانه كما ان الابوة قائمة بالاب لا بالابن فكذا اخوة كل واحد من الاخوين قائمة
به لا بالاخ الآخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد بالعدد بموضوعين كما مر في اوائل المقصد الثاني
فيعرض له اي للمضاف الحقيقي الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما صفة مخالفة للصفة
الاخرى والاتفاق كالاخوة والاخوة فانهما متفقتان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة
مدركة لاجلها تعلقت العاشقية به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت
المعشوقية به او موجود في احد الطرفين كما في العالم والمعلوم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار
عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر زائد يتعلق العلم به او لا باعتباره **المبحث الرابع**
في الجنس الرابع من اجناس العرض قال الرابع الاين وفيه مسائل الاولى في مفهومه واشار
اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما الاين فانه يتم بنسبة
الجسم الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم فيما سلف انه كيف بيان الحال

وهو جنس تحته انواع فان الكون فوق اين والكون تحت اين والكون في الهواء اين ومن الاين ما هو حقيقي اولي وهو كون
الشيء في مكانه الحقيقي له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي ككون الماء في
السماء او في الماء لا يكون حسابه موصوفين بأين واحد بالعدد والاين الثاني غير حقيقي كالساكنين يكونان في السوق
معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته كالكون الذي هو فوق فانه من يلي سطح السماء ومنه ما هو عارض كالكون للحجر
في الهواء فربما كان من الاين اضافته لكون الهواء فوق بالقياس الى الماء الذي في مكانه وهو اقرب من مكان الماء
والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت
في الهواء وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي انتهى المسألة الثانية
في تقسيم الاين الى اقسامه الاربعة عند المتكلمين على ما قال وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اعلم ان المتكلمين يعبرون بالكون ويعترفون بوجوده وان انكره ابو هاشم وسائر الاكثر من
الشيخية والجمهور منهم على ان المقتضي لحصول الشيء في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به وزعم قوم منهم
وهم مثبتو الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة
التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة قد حصروا الكون في اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا
فالاجتماع واعتبر الامكان تحقق الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل
بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول والاولية في الحركة لكن
قد لا يكون محققا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فانه لا يحصل في حيز ثان وكذا الاولية للحصول
في الحركة بجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة واما الخروج من الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي فهو ايضا حركة وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه
واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المماسة التي
هي الاجتماع ومن سمى انها المماسة على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري
والمعتزلة من ان المماسة جزء المجاورة بل هي تتبعها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد ثم ان قولهم حصول

الجوهر

الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر
ليس بجامع لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلهذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز
ان يفرض ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة
ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب عنه ابو هاشم واتباعه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني
في ذلك الحيز لكون كل منهما موجبا لاختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاته وهو سكون بالاتفاق
واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والصحيح قول ما قال الاستاذ ابو اسحق وانه سكون في حكم
الحركة حيث لم يكن مسبوقا بالحصول الآخر في ذلك الحيز والاشد منع كون ذلك الاشتراك اخص صفاتهما
فلا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهو لا يعتبر دوام السكون
اللبث المسبوقية بكون آخر نظرا منهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في
الاحياز المتعاقبة ومنهم من التزم ذلك نعم على هذا يتم ما ذكر في طريق الحصر على طريقان الى انه اذا كان مسبوقا
الكون بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه مسبوق
مسبوق بحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد
ان يقال ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال ان كان حصولا اولا في حيز ثان
فحركة والا فسكون فيندفع عن السكون الاول في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز
المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم
اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد بتميزه عن اجزاء
الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون فيقال
يكون هذا الزمان لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي
ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة
سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في
الجوهر المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقيل انه متحرك والا كان ساكنا ولزم انفكاكه من الاجزاء
الظاهرة وهي متحركة بالاتفاق ولانه داخل في الكل والكل داخل في الكل فهو داخل في حيز الكل وقد خرج
بخروج الكل من حيزه بتمامه فيكون متحركا وقيل ليس بمتحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها هو

فيه شئ في حركة ولا يكون متحركا كما لو كان جوفه السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر
المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من اجزائه المتوسطة او هو يفارق بعض السطح المحيط به من
الجواهر الهوائية المحيطة به والنزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط
والمستقر متحركا وان فسر بالسطح المحيط فقيل التحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شئ منهما متحرك

**المسألة الثالثة** في تعريف الحركة فنبدأ بما عرفها به الحكماء ثم نورد تعريف المتكلمين فقال في الحركة
**كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة** بيانه ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شئ
من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ليستتم هذا الايضاح وهذا موضع قرب تناول الوقوف
عليه ثم من شأن كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل بل لها الشئ الخارج اليه بالفعل فالقوة فيه
والخروج الى الفعل من القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو عام من الامرين جميعا وهو عام واعم
يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج من قوة الى الفعل لكن الاعم الخروج الاول ان
الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم كالخروج الباقي الى الفعل من القوة وفي الكيف كخروج السواد الى الفعل من
القوة وفي الاين كالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفي الوضع كخروج القعود الى الفعل من القوة وفي الوضع كخروج
المنتصب الى الفعل من القوة وكذلك الجوهر كخروج الى ان يكون مشتعلا او مشتغلا وكذلك في الفعل والانفعال لكن
المعنى المتصالح عليه عند الحكماء والقدماء في استعمال لفظ الحركة ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه
الخروجات من القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل يسيرا جدا وهذا ليس في الذي مقولات
معدودة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهي اليه وكذلك
ذو الكم بالقوة وفي شيئين من بعد ان الى المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وانها
لا يجوز ان يقع فيه ذلك دون الآن الزمان ما يفتقر في تحديده الى ان يؤخذ الحركة في حده وان الا دفعة
والتدريج قد يؤخذ الزمان في حدهما والدفعة ايضا فانها قد يؤخذ الزمان في حدها فيقال هو ما يكون في
آن والآن قد يؤخذ الزمان في حده لانه طرفه والحركة يؤخذ الزمان في حدها فسهل علينا ان نقول ان
الحركة خروج من القوة الى الفعل في الزمان او على سبيل الاتصال او لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم تشتمل
بيانا دوريا خفيا فاضطر لشدة الفضلاء الى ان سلك في ذلك نهجا آخر فنظر الى حال المتحرك

منه



عند ما يكون متحركا في نفسه ونظر انه من الوجه الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كمالا وحصولا
الى كونها بالفعل اذ كان قبل ذلك انما قوة او الشئ قد يكون متحركا بالقوة وقد يكون متحركا بالفعل والكمال حصول
وكماله هو الحركة فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق سائر الكمالات اذا حصلت
صار الشئ بها بالفعل ولم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الفعل شئ بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل
اسود لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود الذي له والمربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا
من جهة المربع الذي له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركا فيظن انه يكون بعد بالقوة متحركا من جهة الحركة
المتصلة هو بها متحرك ويوجد فيه بالقوة شئ آخر من انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن بالقوة
شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه فانه لا يكون حالة ونسبة عند الحركة الى ذلك الشئ الذي
هو له بالقوة كما كان قبل الحركة فانه في حال السكون قبل الحركة يكون هو وذلك الشئ بالقوة المطلقة
بل يكون ذا قوتين احديهما على الامر والاخرى على التوجه اليه فيكون له في ذلك الوقت كمالان وله فيهما قوتان
ثم يحصل له كمال احد القوتين ويكون قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشئ الذي هو المقصد بالقوتين بل في
كليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذي هو احد الكمالين واولهما قوة لعدم يتميز احدهما بالقوة من الامرين جميعا
احدهما التوجه اليه بالحركة والآخر في الحركة فاذن الحركة من ظاهر الامر لا يحصل له بحيث لا يفرق بها البتة فيكون
الحركة من الكمال الاول من كل جهة فانه يمكن ان يكون لما بالقوة كمال آخر كالكمال الذي نيته او فرسية ولا يتعلق ذلك
بكونه بالقوة [illegible] بالقوة وكيف يتعلق وهو لا ينافي القوة ما دامت موجودة ولا الكمال اذا حصل فالحركة
كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ وحاصله ان قدماء الفلاسفة لما رأوا ان الخروج
من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة ام لا والثاني هو المسمى بالحركة فعرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فان كل واحدة من هذه العبارات صالحة للافادة تصور الحركة لكن اعترض عليه
لما رأوا ان ذلك التعريف يتضمن الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج هو وقوع الشئ في آن
بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن وكذا تصور اللادفعة يتوقف على تصور الدفعة وهي
عبارة عن الحصول في الآن وتصور الآن يتوقف على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فيلزم
الدور فعدل من تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان هذا الحد هو ان
الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون فيه الشئ بالقوة ثم يخرج الى الفعل وحركة الشئ من شأنه ان يسير

الكمالات من هذه الجهة وبيانه ان فيها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل
ولم يكن فيه بعد حصولها ما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة
اسود من جهة الاسود الذي له بخلاف الحركة فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك
الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جهة الحركة المنتقل الى حيز هو بها
متحرك بالفعل وثانيهما ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك
الكمالات متأدية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة
متأدية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي منها بعد والثانية قوة الامر المتأدى
اليه ذلك من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون
كلا الكمالين بالقوة كما عرفت فقيد الاولية في الكمال انما هو لاخراج الكمال الثاني منهما وقيد من جهة ما هو بالقوة
للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك كالصور النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي يصل الى المقصد لكن
لا من جهة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل هذا ونقل الامام
الرازي عن بعض الفضلاء وجها بانه يلزم الدور وارتضاه وهو ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وليس يسيرا
بتيسير التصورات الاولية لانه يحس بها والآن والزمان فما يجب ان هذه الامور في الوجود والاجلى في التصور
فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا
هذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية والصحيح عند العقل لكن لا
ان ما ذكره في هذا التعريف ليس بواضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل
فلا يتحقق كمال اول وما اجيب به في هذا الجنس تعريفا يقصد به تمييزها عما عداها وتحصيل صورتها عند العقل بل هو تعيين
وتبيين لبعض المعنى ... لا يعتبره كون تصورها اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض
اقسام الحركة اعني المستديرة بحسب الفرض والاعتبار لا بطلان فيهن في نفس الامر دون الفعل والحقيقة وذلك لان
كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها او هربه فيكون كمالا اولا ومن
حيث الحصول عنده والوصول فيكون كمالا ثانيا وفيه ان مثل ذلك يمكن ان يقال في توجيه تعريف القدماء ايضا
فلا يفرق المشائيون على ما يتوقف تصوره على تصور الحركة بل الحركة هي ... ان كلا التعريفين انما هو لافادة تصور رسمي
دون تصور ما ذكر في تعريف ارسطو خفي من تصور ماهية الحركة ثم ان جميع ذلك امور عنايتية قد يتأتى عنهم وانما





فلا يضره خفاؤها عنده من المتكلمين السابقين وحصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف
المتكلمين وقد عرفت تحقيق ذلك **المسألة الرابعة** في ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب
المفهوم المذكور اسم لمعنيين الاول كيفية يكون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين
بل يكون في كل آن في حيز آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اي حد من الحدود والمسافة يفرض لا يكون هو فيه آنين
الا وصول اليه لا بعده ولا قبله وبعبارة ثالثة كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله
في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به ويسمى هذا المعنى من معنيي الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجودة
في الخارج لا قطعية ... اما قال **ووجودها ضروري** فان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حالة كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ ولا حين كونه في المنتهى وتلك
الكيفية مستمرة له من اول زمان الحركة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك بحسبها الى حدود المسافة باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا
غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول تخيل
امر ممتد ينطبق على المسافة بين الحدين كما يحس من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس كالخط
فيرى خطا او دائرة وهذا الامر الممتد هو ثاني معنيي الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا وجود لها
في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت قال
شارح المواقف فان قلت اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة انقطعت حال الوصول بانها وجدت في مجموع
ذلك الزمان الذي هي منطبقة عليه لا في آن قلت حصول الشيء الممتد في نفسه على سبيل التدريج لا يعقل الا ان الحصول في
الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني فلا يمتنع ان يكون الموجود بين المعدوم
فيكون هناك اشياء متعاقبة متغايرة لا يتصل بعضها ببعض فيه حقيقيا ولا يمتنع ان يتصل المعدوم بالموجود
كذلك ان يكون كل واحد منها موجودا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج انتهى قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ومما يجب ان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل بين امرين فانه يجب ان يفهم كان مفهومها ... معنيين
احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان فان الحركة ان عني بها الامر المتصل
المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل
كما من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود فكيف

يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هو بهذا المعنى بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الاعيان وانما يرتسم في الخيال لان
صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه اذ يرتسم في الخيال صورة
المتحرك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم يكون قد انطبعت فيه ثم لم تنمح عنه حصل صورة اخرى
لحصوله في مكان آخر وقرب وبعد آخرين فيشعر بالصورتين معا على انها صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في
الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود
قائم واما المعنى الموجود بالفعل الذي يجب ان يكون الاسم واقعا عليه وان يكون الحركة التي توجد في المتحرك
فهي حالته المتوسطة حين يكون ليس في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو في حد متوسط بحيث
لا يوجد في وقت ولا في آن من الآنات التي تقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد بل يكون حصوله
في آن وقت فرضته فاقطعا نسبته الى ما هو بعد من القطع وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك وهو ان يكون
بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كما في الطرفين فهذا التوسط
هو صورة الحركة وهي صفة واحدة تلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض وليس
المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهي انه بحيث اي حد تفرضه
لا يكون قبله ولا بعده فيه وكون هذه الصفة امرا واحدا فيه دائما في القاطع كان ليس يوصف بذلك في حد
دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول والقطع هو ذلك الحصول هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجد في المتحرك
وهو في آن ولا تمنع من ان يقال انه في كل آن يفرض انه في حد اوسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه والذي يقال
من ان كل حركة ففي زمان فانما يعنى بالحركة الحالة التي تمتد بين مبدأ ومنتهى ولا البتة فيقف عنده او لا يقف
عنده فتلك الحالة الممتدة هي في زمان وهذه الحالة وجودها على سبيل وجود الامور الماضية وهي التي لها بوجه ما
لان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هو فتكون هذه الحركة
بمعنى القطع واما ان يعنى بالحركة الكمال الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يطابقه
الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لا اشكال انه ثابت
في كل آن من ذلك الزمان منتهى انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة تقريرها ان الحركة الموجودة بمعنى
هو التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى كونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول في حد معين والا
لم يكن متحركا بل ساكنا ولا التوسطات الجزئية المتعددة اعني الحصولات في حدود معينة بعد الحصول في حد آخر كذلك





فان لم يكن تلك الحصولات متعاقبة بحيث ورد لزم انقطاع الحركة لتخلل السكون بين تلك الحصولات فلا يكون الحركة من
المبدأ الى المنتهى حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم
تتالي الآنات وتركب المسافة مما لا يتجزى وقد عرفت بطلانه واجاب عنها العلامة الرازي بان الحركة بمعنى التوسط
بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص لوحدة الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاذا عرضت للمسافة حدود وعينته تعدد وصول المتحرك اليها عرض لذلك الحصول في الاوسط ان
صار حصولا في ذلك الاوسط وصيرورته حصولا في ذلك الحد امر زائد عليه لانه الشخصية وهي باقية منذ زوال
الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الاوسط امرا كليا كي لم
كثرة عددية حتى تعاقب الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كل المسافة متصل واحد
لا جزء لها بالفعل فالحركة فيها ايضا عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه
كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا امكان فرض الاجزاء وهو غير ممكن ههنا قال هذا
ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير كما نقل منه في شرح المقاصد وتحقيق ذلك في الشفاء حيث قال فان قال قائل ان
الكون في المكان لم يكن قبله ولا بعده فيه الا ان الاضافة الى هذا الكون والامر الذي يطلبه انما هو امر ما معقول وليس
بموجود بالفعل بل انما الوجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه ذلك الاضافة الى هذا الكون
والامر الحق انما ثبت بشخاصه ولا يكون شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة فنقول اما الكون
في المكان من حيث يقال مع تمكنات كثيرة من فلا شك ان الحال فيه على ما قد وصف واما من حيث يقال على
متمكن واحد ولكن لا معا فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين ولكن
لم يثبت واحدا بعينه مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود وقد كان فيه سواد وقد كان لسواده
لونا وكان اللون كالجزء من السواد مثلا وتخصيص مقارنة كان سوادا فلما ابيض فلا يمكن ان يقول ان ذات
الشيء الذي كان عرض له مقارنة التخصيص باقية وقارنه تخصيص آخر مثل الخشبة هو موجود في بيت مع تخصيص انها
جزء حائط ثم صارت بعينها جزء سقف وكما اضافة اخرى وتخصيص كما انه جزء سقف فان ذلك ليس كما
مثله مثل ان يهدم الحائط والخشبة التي فيه ثم يحدث ثالث حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك
لان السواد لا يبطل فصله ويبقى حصته من طبيعة الجنس التي كانت مقارنة له بعينها الا فليس يتقبل تحققا
بل هو عارض لا تنمع هذا ان موضع اخرى فاذا كان الامر في هذا فلننظر هل حكم الكون في المكان الموجود

من الشكل تارة بمقدار ما تختص به في هذا المكان وتارة بمقدار ما تختص به في مكان آخر وحكم اللون او بين ذلك وحكم حرارة تارة تنفصل في هذا وتارة في هذا والرطوبة تارة تنفصل من هذا وتارة من ذلك وهي واحدة بعينها او عرض من الاعراض يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص بهذا وبذلك في اين المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه كما يظهر لك بعد اذا المتصل لا اجزاء له بالفعل بل من شأنه ان يتجزأ الى اجزاء يقسم فرضي فيجعلها بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وهاهنا حدود وتلك القسمة ليست لا يشتمل عليها الآن حركة على النحو الذي قلنا انها تكون في آن بل الحركة التي تحت القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي سمّيناه انما هو متكثر فيها بالفعل فان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثر فرض بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد من انقسام موجودة لم يكن كثرة بالعدد وكانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط الذي يكون عليه الحال في اللون ووجود الموضوع في حال سواد وفي حال بياض وحال النسبة التي تختص بكل الى الموضوع بالفعل لان الحركة لا توجب بالفعل انفصالا بل ليس الا الاتصال واستمرار الا بحسب تغير في هذه الحال بالقياس الى الموضوع من حيث انه امر ثابت يستحق فانه انما يختلف النسبة بالفعل الى مختلف بالفعل وانما تكثر الواحد بالفعل متكثر من قبل النسبة اذا كانت متكثرة بالفعل فاذا كانت الحالة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبته فلم يختلف بسبب ذلك عدد شيء واحد ثم بعد ذلك اذا عرض الفرض قسمة ما او اختلاف ما لم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا الواحد مما يوجب التكثر الا الاوجبه كانت الاثنينية التي تعرض لما عيّن متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الى كثير ويكون النسبة خارجية عن ذات الشيء وبالجملة لا يكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس الا امر خارج يختلف بمقارنة فصل السواد والبياض ولا كون المتحرك في المكان على ما يصير كثيرا بكونه في هذا المكان وذلك المكان لانه ليس في الحركة اتصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجوز ان يكون الكون في المكان مع جنس الاينية يقتضي التشخص بسبب نسبته الى الامكنة كثرة بالفعل فهو لا يلزم انشقاق **المسألة الخامسة** في ذكر الامور التي يتعلق بها الحركة ع ما قال ويتوقف اي الحركة على المتقابلين ارادهما ما منه الحركة وما اليه حتى المبدأ والمنتهى ولا يتصور اجتماعهما بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي الفاعلية وهي الموضوع والفاعلية والمنسوب اليه اي المقولة التي يقع فيها الحركة والمقدار [illegible]ان فهذه امور ستة لا يمكن تحقق الحركة بدون شيء منها وهذا هو المراد من التوقف والا فقد ما عدم هو متوقف

على بعض



على بعضها كالزمان بل هو يتوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كما يأتي في حركة الابيضاض الا ان كلام الشيخ في الشفاء ان الحركة تتعلق بامور ستة على ما اشير اليه انما يتعلق الحركة بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما فيه الحركة اذ لا بد لها من شيء او ماهية يجري الحركة فيها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار او مستمرا ما له فلا بد له من زمان يطابقه واما تعلقها بما منه وما اليه فقال الشيخ انه يستنبط من حد الحركة انها اول كمال لشيء له كمال ثان بان ينتهي اليه وله حال القوة التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول تركها والتوجه الى الكمال الثاني ثم قال وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت المتحرك فيهما زمانا حتى يكون منه الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيه الا فرض كما في حد بالفعل الا آن كما في الفلك فان في حركته تركت حدا وتوجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احد منها ثم اورد سؤالا هو ان الحد وقت المتصل على مذهبهم ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باحد اسباب لقطع او فرض او مماسة او موازاة فاذا لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لم يكن مبدأ ومنتهى واذا لم يكن مبدأ ولا منتهى لا يكون للحركة في الفلك اذ لم يكن له سبب محدد ولا يكون مستحركا وهذا خلف ثم اجاب عنه بان المبدأ والمنتهى يكون للحركة بضرب فعل وبضرب قوة والقوة يكون على وجه قريب من الفعل ووجه بعيد منه مثال القريب ان يفرض المتحرك حال ما يتحرك حدا وقد وصل اليه في آن تفرضه فيكون ذلك في نفسه بالقوة والاعبر بالفعل عند الحصول الفرض بالفعل ومع ذلك لا يقف بل يستمر ومثال البعيد حد مستقبل لا يكون من حيث حد حركة انه يحصل بالفعل حد حركة بالفعل بفرض او سبب محدد بالفعل بل يكفي ان يستوي ان الشيء بعد بحيث يمكنك ان تفرض منه مبدأ ومنتهى فكل حركة من حركات الفلك تشير اليها في وقت معين يمكنها فانها يفرض لها ذلك تارة بفرض المبدأ والمنتهى بين نقطتين مختلفتين بهما وذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي تعينه وتارة تكون نقطة واحدة هي بعينها مبدأ ومنتهى اما المبدأ فلان الحركة منها واما المنتهى فلان الحركة اليها فالحركة المكانية والوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو ان الغاية حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ ومنتهى والمتحرك المكاني او الوضعي تعلقه بالمبدأ والمنتهى هو ان يكون ذلك له بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل وذلك على اي وجه كان منها جاز فاما ما لم يشترط الوجه المعين فيه منها وبالجملة فان الحركة تتعلق بالمبدأ والمنتهى بهذه الصورة والشرط الا من حيث هما بالفعل قال وما منه الحركة وما اليه قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان

كل نقطة مفروضة من الجسم يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها بعينه فان الحركة منها بعينها حركة اليها و قد يتضادان
ذاتا اى يكون متضادين بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة و قد يتضادان
عرضا اى يكونان متضادين بالعرض كما فى الحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة
وليس بين النقطتين من حيث هى نقطة تضاد بالذات بل التضاد الذى بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد بالعرض
اعنى بواسطة عروض عارضين متضادين لهما ككون احديهما غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب
منه وكذا اذا كانا متحدين حقيقة كما فى الحركة المستديرة فانهما متضادان لا بالذات بل بواسطة عروض وصفين هما
البداية والنهاية قال الشيخ وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين الضدين لكن الاول اقرب من ضد
والاخر من ضد آخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى الاضداد او امور متقابلة
بوجه فلا يجتمع معا كالاحوال التى هناك فانه لا يتضاد مبدأ حركة ومنتهيها لكنهما لا يجتمعان معا و لكل منهما
اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقابلان لكن فان المبدأ مفترق بالقياس الى ذى
المبدأ والمنتهى بالقياس الى ذى المنتهى ويقابلهما من المبدأ ذو المبدأ وكذا المنتهى وذو المنتهى متقابلان تقابل التضايف
كما مر وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الآخر فان المبدأ والمنتهى مفترق بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى
بالقياس الى المبدأ وبهذا الاعتبار قد ذكر ما قبل ذلك بقوله قد يتحد الجهتان وقد يتضادان ذاتا وعرضا واما
لم يذكر هذا الاعتبار ههنا اذا ما ذكر هنا تضاد [illegible] ولا تضايف فانه ليس كل
بعقل مبدأ الحركة بعقل منتهاها وبالعكس وليس احدهما سلبا للآخر ولا عدم ملكة له فبقى تقابل التضاد و لكون
الحدوث العلتان قد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين الفاعلية والغائية والمطلوب ههنا انه
لا يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها ويستدل عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل للحركة الاينية
والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعنى الجوهر القابل للابعاد لانه هو الحال فى المكان المقتضى للوضع بالذات
وسائر ما يتبعه من المادة والصورة والهيئات تتصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضى
للتحيز والوضع بالذات هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال من حيز او وضع فيهما بالذات هو
الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة الجسمية فلو كان فاعل الحركة فيها هو الجسم بهذا المعنى ودام
مستمرا باقى لا محالة فاذا صار علة لجزء من الحركة الذى هو فيه الحركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته
مادام هذا الجزء باقيا لا يكون وجود الجزء الآخر لامتناع اجتماع اجزاء الحركة فى الوجود فلا يتحقق الحركة بتمامها بل





يكون شخصية او لحظة وذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية وان كانت مستمرة
بحسب الذات لكنها متجددة بحسب الحدود والنسب كيف وهى الراسمة للحركة القطعية والى هذا الوجه اشار بقوله
انتفى المعلول الثانى انه لو كان الجسم بمعنى المذكور الذى هو القابل للحركة فاعلا لها فيه وهو واحد فى
جميع الاجسام لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مر لعمت الحركة جميع الاجسام فى جميع
الاحوال والتالى باطل بالضرورة بيان الملازمة وجوب وجود المعلول حيث وجدت العلة التامة على ما هو المفروض
من كون الجسم بما هو جسم علة الحركة والى هذا الوجه اشار بقوله و عمت اى الا قيل هذان الوجهان منتقضان بالطبيعة
التى هى الفاعلة للحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة امر مستمر باق كالجسمية واما الثانى فلانها موجودة
فى الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها وان لم يجز كون الجسمية
علة لها فكذا الجواب من الاول ان الطبيعة وان كانت امرا مستمرا لكنها ليست بذاتها علة للحركة بل عند
كونها بحال من الاحوال كالخروج من الحيز الطبيعى مثلا ومن الثانى انها وان كانت موجودة فى جميع الاجسام
لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب الثانى
المستلزمة للحركة فى حال اشارة الى الجواب من الاول فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية لها بحال
كالطبيعة قلت يلزم خلاف الفرض اذ المفروض كون الجسمية بما هى جسمية علة للحركة على ما اشرنا اليه فلا
نمنع جوازه وكيف كون الجسمية مع الطبيعة محال من امرها قال الشيخ فى الشفاء واما تعلقها اى الحركة
بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون المتحرك من ذاته من حيث هو جسم طبيعى او يكون صادرة من سبب
ولو كان الحركة لذاته لا لسبب لكانت الحركة لا يعدم البتة مادام ذات الجسم الطبيعى المتحرك بها موجودة
لكن الحركة يعدم من كثير من الاجسام وذواتها موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا
لكانت الحركة يجب بذاته لكن لا يجب من ذاته او يوجد ذات الجسم الطبيعى وهو غير متحرك فان وجد
جسم طبيعى يتحرك فانما هو بصفة له زائدة على جسميته الطبيعية اما فيه ان كانت الحركة بسبب من خارج
واما خارج عنه ان كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان يكون ذات الشئ سببا لحركته فانه لا يكون
شئ واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بصورته ومتحركا بموضوعه او محركا وهو ماخوذ مع شئ ومتحركا
وهو ماخوذ مع شئ آخر انتهى كلام الشفاء وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت لا حاجة الى اثبات الطبيعة
انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة دون بعض لم لا يجوز ان يكون المقتضى من مخصوصات

ذلك الجسم لا من هو ارضه وجه آخر ذكره الشيخ ايضا في الشفا حيث قال وها تبين لك ان الشي لا يحرك
ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما ان يكون يحرك لا بان يتحرك واما بان يكون يحرك بان يتحرك
فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فيجب ان يكون المحرك هو المتحرك بل يكون غيره فان كان
يحرك بان يتحرك وهاهنا الحركة التي هي بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه موجود شيء يتحرك بالقوة
حركة بالفعل فيكون انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة
فيحتاج الى ان يكسبه مثلا ان كان حار الكيف يسخن نفسه بحرارته اي ان كان حارا بالفعل يكيف
يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي قبل حرارة من نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة
الجسمية طبيعة جوهرية لها طول وعرض وعمق وهذا القدر يشترك فيه ما يوجب حركة والا لاشترك فيها
نفسها فان زيد على هذا القدر معنى آخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى يكون لها جوهر اذا طول وعرض وعمق
ومقاصته هو مع المذكور يتحرك بسبب ذلك فيكون نسبته مبدا الحركة تاما مع الشروط التي اذا وجد كان به
جسما وان كان من خارج فذلك سبب آخر انتهى وفيه ايضا ولا اليه مما ذكرنا المسئلة الثانية في ان
الحركة في اي مقولة تقع وفي ايها لم تقع ما قال والمنسوب اليه من المقولة التي تقع فيها الحركة
اربع الكم والكيف والاين والوضع بخلاف باقي المقولات اما مقولة الجوهر فلما اشار اليه بقوله فان
بسائط الجواهر توجد دفعة وكذا تنعدم دفعة من غير تدريج بيانه وذلك ما قال الشيخ في
طبيعيات الشفا بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة هو ان الجوهر اي الموضوع يتحرك من نوع
تلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة اي الجوهر لا يعرض فيها
الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط
وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص ويقرب من كلام هو في الشفا بان قبول الاشتداد
والضعف فرع قبول التضاد وهو منتف عن الجواهر قال بعد ذكر خاصية نفي التضاد عن الجواهر ويتبع هذه
الخاصية خاصية اخرى وهي ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف فان المشتد يشتد من حالة هي ضد الحالة
التي يشتد اليها فلا يزال يخرج من حالة الضعف يسيرا يسيرا متوجها الى حالة القوة او من حالة القوة
متوجها الى حالة الضعف الا ان متقابلان متضادان لا يجتمعان فان كان امرا ما كان الاشتداد
والضعف من الاعراض وهذا ما يكون وان كان تبرا امرا كان من جواهر ليس تضاد وقد سمع ذلك ثم الغرض

لعل المراد انحصار ما يقع فيها الحركة رسم
وما ذكر [illegible]





في مستقلا والحركة لا تتعلق بالمبدا والمنتهى الا من حيث هما طرفان فقط واما من حيث هو من ان كان احد
طرفي الحركة في جهة ما الا من غير الاخرى فلا تتعلق به الحركة فان الحركة تتم حركة اذا ابتدات من طرف البعد من
مبدئه الى منتهاه ولو لم يكن المبدا يجب ان يكون هواء وهو ان يلي السماء والمنتهى يجب ان يكون مستقلا وهو ان
يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض اللازمة للحركة لا من الامور الداخلة في ماهيتها فلم يجب
الاختلاف به اختلاف في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات في ان يكون طبيعية او قسرية فانه ليس اختلافا
في امور خارجة من ماهية الحركة وان كانت لازمة فهذه هي الظنون التي يمكن ان يقال في هذا الباب فهذا
ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نحكم فنقول ان الخط المستقيم والمستدير لا يصح ان يستحيل احدهما الى الآخر
في الوجود وذلك لان هوية الخط الخاص الوجود وان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم
فلم يعرض للجسم زوال من هيئته لم يعرض لسطح فلم يعرض للخط البتة والجسم اذا كان يابسا لم يقبل
التخية واذا كان رطبا قبل التخية بان يكون الاتصال الحديد منفرقا او يكون الاتصال الحديد سبقه والتقعير فان
تفرق الاتصال الخط الحديد بعد القسم الخط خطين ما ان اشتد فقد بطل اوان ذلك الخط بعينه وحدث خط اخر فان
الخط الواحد الاصير اطول هو هو بالعدد فاذن كان هذا سيعمل ان يستحيل الشكل احد حال الطبيعة الاخر الا ان الوهم
ليفيه فان الوهم ان يجعل ذلك بعينه الخط من السطح جعل الخط والجهتين وجانبين لا في اشتداد وهم بالحدة
طرف سطح فان والجهتين سطح الطرف الذي هو خط فيكون الوهم قد افرز الخط بل اخذ جسما رقيقا فتخيله
خطا فلا يظن ان هو واحد بعينه موضوع للامرين فقد ظن باطلا ويشبه ان يكون النوع الواحد من الاعراض يختلف
موضوعاتها وباعراض تقارنها وهذا ان يتبين وذلك ان الاول ان الامر ان نوعان من الاعراض يحملها لو قابلا كانا [illegible]
مع [illegible] ولا ان يكون نوعها لو قابلا الا [illegible] ان يجتمع مع السطح ومعا الخط المستقيم المستدير [illegible]
الموضع فقط فان هذه الاشارة موجودة في مستقيمين وبين مستديرين ويجعل لعرضين آخرين [illegible]
فان الاستقامة والاستدارة [illegible] طبيعة الخط بعد لها لقبا فلذلك يمكن ان يكونا متضادين اما اعراضا [illegible]
فان كانت [illegible] فقد [illegible] وان كان اعراضا اولية والاعراض الاولية ان كانت لازمة للطبيعة النوعية
لم يستوي فيه الشيء من النوع وان كانت تعرض في حال من حال من شيء شيئا من الانفعال عن المادة لا يبعد توهم
زواله من المعروض له ولا وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له فيجوز ان يكون المعروض له يوجد
ولا يكتاف الاخر بهذا العارض الاول التابع للانفعال ما ليس الكلام في الخط المستقيم والمستدير فان

لم يكن الماوقة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خط مستقيما او مستديرا لم يكن نفس ذلك الخط موجودا
فيصل ان الخلاف بينهما بعارض جزئي او بعارض اولي جزء لازم فان الاستقامة والاستدارة متغايرتان
تغاير الفصول او لواحق الفصول اللازمة التي يدل تغايرها على اختلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في نوع
جزء الحركة في نوع الاشياء لاختلاف ما فيه الحركة فكذلك المستقيمة والمستديرة والبسيط من تصور هذا القانون قول
من ظن ان طبايع الامور السارية تقتضي ان فيها تعقيب التغير فانه ان كان الموضوع الاول للتعقيب
والتغير هو الجسم نفسه وابتداء حركة واحدة فيه متضادين لان كان موضوعهما شيئا واحدا فان يمنع
ان يقبل المتغير منها التعقيب والتعقيب منها التغير على ما اوضحنا وفيه متضادين اذ ليس موضوعاهما
واحد يتعاقبان تعاقبهما الا موضوع اخر البتة على ما بينا ثم قال واما التشكيك المورد من حال الصاعد والهابط
فستحققه بعد انتهى وستنتقل من ترتيب ما اوردنا بالجنس فيعتبر بها كون الانواع المختلفة منها واقعة
في جنس واحد قريب او بعيد فالحركة التي هي مع حركة البرد او مع حركة السواد كلاهما مع حركة النمو والحركة
المعتبر فيها هو بعض ما اعتبر في الوحدة النوعية وهو وحدة ما فيه الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والاين والوضع
اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وهذه جميع الاقسام
الاربع ان الكم حركات المقولة الواحدة تكون في الجنس ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثل
الحركة في الكيف جنس عال والحركة في الكيفية المحسوسة تحتها والحركة في الالوان تحت هذا القياس وقال
الشيخ بعد بيان ما به يختلف الحركة نوعا على ما نقلنا بهذه العبارة فان كانت لها نهاية واحدة وكيفية واحدة
كانت واحدة بالجنس العالي وان اتفقت في جنس سافل كما في اللونية كانت واحدة في الجنس الاسفل
وههنا بحث وهو ان هذا انما يصح اذا لم يكن الحركة جنسا عاليا بل يكون مقولتها على الاربع بالاشتراك اللفظي
على ما ذهب بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه اخرون والتحقيق خلاف هذين وقد ابطلهما الشيخ في طبيعيات
الشفاء في فصل نسبة الحركة الى المقولات واختار كون الحركة نفس مقولة ان ينفعل فيلزم زيادة
المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم وان كان هو قد صرح بانه ليس بحق يعتقد في حفظ كون المقولات
منحصرة في العشرة فليتدبر ولعل لذلك لم يتعرض هنا لاختلاف الحركة وانحائها بالجنس **وتضاد الاولين**
الى المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى **التضاد** اي يقتضي تضاد الحركة قال الشيخ ما ملخصه ان الحركة قد تتضاد
[illegible] ليس في التبييض من الموضوع ولكنه مقابله في سبيل اجتماعه معه [illegible] كالتبييض والتسويد



احدهما يولد بالقياس الى الاخر وبينهما غاية الخلاف وهذه من الامور التي يعتبر التضاد ضد التسخين فالتسويد
ضد للتبييض كما ان السواد ضد للبياض وكذلك ما يقع تحت مقولة الكم ايضا فان النمو ضد للذبول فان الصغير والكبير
وان لم يكونا متضادين لكن الصغير والكبير اللذين هما الطبيعيان يقالان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين
في الطبع على ان في النمو والذبول اثار تجز تغير بين ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة
بالقياس الى الحركة الى النقص وان كانت الزيادة انما هي زيادة بالقياس الى النقص وكذلك الحال في
التخلخل والتكاثف ثم انه ليس كون الحركة متضادة لاجل ان محركها متضاد فان النار اذا حرك
الحجر بالقسر الى اسفل وحرك الحركة في ذلك كان ذلك الحركتان عن محركين متضادين وانهما لا
يختلفان بالقسر والطبع وهما لا يجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر والتي
تحدث بالطبع حرارة متفقة الفعل والتاثير وكذلك ساير الامور المختلفة بالقسر والطبع ومثل ذلك يعلم
ان تضادها ليس لاجل تضاد الحاملين والمحركين ولا ايضا لاجل الزمان لا يتضاد طباعه ولا ايضا لاجل ما فيه
الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات متضادة فان الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة
الى النقص هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة **وبالجملة** من المتوسطات
باعيانها كما ان التي في الصعود هي التي في النزول وهذه المتوسطات لا اضداد لها لانها متوسطات
فكيف يكون من اجلها التضاد ثم صير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور التي اليها ومنها فانها اذا كانت
متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان الحركة من السواد ليست
بضد للحركة الى السواد لاجل انه حركة من السواد فقط بل لاجل ما يعرض من ان يكون مع ذلك حركة الى
البياض كما يلزم كونها حركة الى السواد كونها حركة من البياض فان الانتقال من السواد لا يكون الا الى
البياض فقد يكون من الاسفاف والى الاشفاف فذلك سبب الحركة بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد
قد يتوجه لا الى البياض لم يكن ان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يتحرك الشيء من الابيض لا الى
بل الى غيره فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين يرجعان الى وجوه
نظرا احدهما ان يكون اطرافها متقابل بالتقابل الحقيقي من ذواتها مثل السواد والبياض ومثل الحر في
طبيعة الذات والاصغر في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل من ذواتها ومصحبا تقابل
من وجهين احدهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة من الحركة مثل ان طرفي المسافة

المتصلة بين السماء والارض وهما شيئان نقطتان او مكانان وطبايع النقطتين والمكانين لا يتضادّ ولا تتقابل
تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج اما بنسبة متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين
في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه فيكون احدهما الزم ان كان علوا والاخر لزمه
ان كان سفلا واما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين عرض له ان يكون مبدء الحركة
واحدة والاخر عرض له ان منتهى تلك الحركة فيقاس كل واحد منهما الى الحركة متقابل والقياس الاخر فانه
وان كان يقاس كل منهما الى الحركة فليس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء والمنتهى منتهى لذي
المنتهى وكذلك بالعكس من الاخرين فليس مقابله ما بين المبدء والمنتهى هذه المقابلة فان المبدء لا يقابل
المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان الحركة مبدء ما وجب ان يفهم من هذا ان لها
منتهى ان كان ولا بد فيعلم بدليل وسط والامر في المتضايف ليس كذلك في المتضايفان ايهما علم لزم العلم بالاخر
فليس ابتداء الشيء متصور الماهية بالقياس الى انتهائه فليس بينهما تقابل التضايف ولا بينهما تقابل الضدية
اعني اذا كان في المستقيمة اذ يستحيل ان يكون المبدء والمنتهى مجتمعين في شيء واحد بما بالقياس اليه مبدء
ومنتهى اجتماعا ما في زمان واحد وليس احدهما عدما للاخر ولا وجها من وجوه التقابل الا تقابل التضاد
واما في غير المستقيم فلا يبعد ان يكون الشيء الواحد مبدء ومنتهى لحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون
بين المبدء والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك في ان القسم الاول يجعل الحركات متضادة
واما القسمان الاخران فيشبه ان يقع الشك فيهما بان ذوات تلك الاطراف لما لم تتقابل لذواتها بل
لعارض لم يكن متضادة حقيقة لم يجعل الحركات متضادة حقيقية فنقول ليس اذا كان الشيء متعلقا
بشيء ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل العرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق
بذلك الشيء تضادا واما بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق
فان التسود بالطرف امر ذاتي للتسود وذاتي للشكل الذي من الشيء وهو ما يتعلق بالجسم بالشيء
ويتقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان وان لم يعرضهما تضاد لصورتهما الا التسخن والتبرد الصادر
منهما لا يتضادان بالعرض بل بالحقيقة لاجل ان الحار والبارد وان كان عارضا بالقياس الى الجسم فانه ذاتي
او واجب الوجود حتى يكون التسخن والتبرد متحققات بهذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بالطرف الشيء
من حيث هو طرف نقطة حتى كان اذا عرض للطرفية عارض كان جزءا داخلا في تقوم الحركة او لا يجب ذلك له





كلا بل انما يتعلق الحركة بالطرف من حيث هو مبدء ومنتهى فان كل حركة بجوهرها يقتضي التأخر والتقدم لان
الحركة جوهرها استفادة ما تقصد فجوهرية الحركة يقتضي المبدء والمنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل
التي يشار اليها فالاطراف التي لاجلها انما يتعلق بها الحركة من حيث هي مبدء ومنتهى ومن حيث هي متقابلة
فهي مقومة للحركة وان كانت ليست مقومة بذوات تلك الاطراف فهي لذاتها من ضد الى ضد اذا الضد
تباين لها وليس ذاتيا للموضوع الذي هو الطرف واذ قد بيّنت هذه الاصول فلننتقل ان الحركة المستديرة
لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد فاما ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة
فيلزم ان يكون الاستقامة والاستدارة متضادين لان الشيء الذي هو بالذات متضاد لاضداد والمتفقة في
الجنس متضادة لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب شيئا واحدا بل شيئين من الموضوعات يجوز ان
يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة لا بفساد الاول بل بانشاء ما في ما ترانهما ليسا ضدين فيجب
تضاد الحركات بل ليس ما فيه الحركة هو السبب لتضاد الحركات فينبغي ان يكون تضادها للاطراف لكن لو كان
بينهما اي ذي الطرف الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وهو القطع جزئيات بينه الا انه بينهما بالقوة لكن نقطة الواحد
واحدة وهي التي في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة الاستقامة والاستدارة لا تتضادا
تضادا حقيقيا لانه ان كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة كان ايضا هذا المستقيم مضادا وهذا المستدير
بعينه اذ لا يجوز ان يكون هذا الواحد يقابله الا واحد بعينه لان ما هو البعد من هذا الواحد في طبيعة الخلاف
فهو واحد فان كان لا بعد فلا ضد هذا الشخص لا لم يكن متكثرا بالعدد ولم يجز ان يكون معنى عاما متكثرا
فيسقط بهذا قول من قال بان هذه الحركات القوسية الكثيرة يجوز ان تكون متضادة للمستقيمة الواحدة
فان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة هي من حيث هي مستديرة كشيء واحد فان هذا القول خطأ لان
ضد الواحد بالعموم متكثر بالشخص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المتفقة في نوع الاستدارة هذا المستقيم
الواحد بالشخص بل الاولى ان يكون المستديرات ليست لها اشخاص نوع واحد بل كل واحد منها قوس من
دائرة اخرى انعطافها واحد لكنها انعطاف واحدوداب اخر ولا يبعد ان يكون الدوائر المتفقة بالنوع مما لا
يتكثر بالعدد ولا يختلف في الاحدوداب فلا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على
الاخر وان اتفقا من حيث انهما مستديران محدودان فكيف يكون ذلك القسي المختلفة كلها مضادة
لشخص واحد فهذا القطع ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة وكذلك المستديرات التي في خط القطع

لا تنتفي الا انه يجوز ان يتحقق في اطراف مشتركة فتحت بلا نهاية فان الحركة من طرف قوس الى الطرف الآخر
اللتي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يكون متضادة فلها ايضا تعلم ذلك اذا عرفت ان الحركة المستديرة
الوضعية التامة الدوران لا ضد لها بوجه لانه لا طرف لها بالفعل واذا فرض لها طرف يكون بتعين خروج
وضع معاين الى الفعل بذلك الغرض امتنع فيه ان كان مبدء ومنتهى لكن لم يكن المبدء والمنتهى متضادين
لاجل المبدئية والمنتهائية بل لاجل انها امر مبدء ومنتهى حركة بعينها لا يكون مبدءاً بها وهو بعينه منتهاها
في استمرارها حتى يصح التضاد بين المبدء والمنتهى من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتحقق حيث
يكون المبدء والمنتهى لحركة مستقيمة يكون الاستمرار منها لا يجعل المبدء منتهى ولا المنتهى مبدء وذلك هو
الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الحركتين اللتين في القوس الواحدة لا يتضادان لان الحركة
على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة وسبب ان يكون مبدءها بعينه منتهاها متغايرة ذاتية بل
يعرض ذلك لقطع بفرض وقوف ولولا ذلك لصح لها التوجه باستمرار الى المبدء بعينه وهي حركة متصلة
واحدة لا رجوع فيها انتهى كلام الشيخ ملخصاً فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلثة اقسام الاول ان
يكون لذات الطرفين كان السواد والبياض الثاني ان يكون الوصف غير متعلق بالحركة لكون الطرف
غاية القرب من الفلك او غاية البعد منه الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية
وان كان واحد منها موجب تضاد الحركة بالذات وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتأخرين حيث اشكل
عليهم الامر حتى توهم ان لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز او فيما سوى ذلك يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية البعد ودوكون ضد الواحد
واحداً مع تصريح القوم بان حركتي الحجر صعوداً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان واجاب في شرح المقاصد بان
تضاد الحركة لتضاد ما منه واليه من حيث الحصول بينهما اذ هو حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال
الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لما عرض للاولى لازم هو غاية القرب
من المحيط والبعد منه بخلاف سائر الجهات وانت خبير بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة
والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى فالوجه هو الرجوع
الى كون وصف المبدئية والمنتهائية مما يوجب التضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث والعجب ان
في شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة الى الامام الرازي والاصل ان

الامام الرازي



الامام الرازي مع اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه في المباحث المشرقية حكم الشيخ
في فن السماء والعالم من طبيعيات الشفاء بنفي التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض
بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية الخلاف … وذلك منتف بين الحركتين لان البعد بين حركة الماء وحركة
الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه من المحيط مع تعليل الشيخ ذلك الحكم بان تينك
الحركتين يتوجهان الى طرف واحد ونهاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة في التضاد متحققة في
كل حركة على خط مستقيم من احد طرفيه الى الآخر مع الرجوع منه الى الاول سواء كان الخط قصيراً او طويلاً
وسواء كان موضوعاً بين جهتي العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في الحركتين المذكورتين واما ما اورده
شارح المواقف على اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين
لذات الطرفين متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما علة لتضادها بخلاف القرب والبعد من
المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لتضادها فمندفع بما مر من كلام الشيخ من ان الاطراف
من حيث هي متقابلة … مقومة للحركة فكيف يجوز الحكم بتأخر العارضين اللذين بهما مناط التقابل
بين الاطراف عن وجود الحركة ثم ان ما زعموا من عدم تحقق التضاد في ما سوى الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية البعد في التضاد يستلزم عدم تحقق التضاد
في الصعود والهبوط المذكورين ايضاً اذ لو كان المراد غاية التباعد على ما هو المتحقق على ما اشرنا اليه سابقاً
ولو كان المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا عنه هذا يندفع ما اورد في شرح …
ما ذكروا في نفي التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية واعظمها …
الكل وفاتته … ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فلو كان ظلها
ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة كيف الحكم بعدم تماس تلك القوس صريح في كون المراد ما هو غاية
التخالف المتصور لا المتحقق ومحدب المحيط انما هو غاية التباعد المتحقق هذا وما صرح به الشيخ في كلامه
المنقول هو نفي التضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى الآخر مع الرجوع منه الى الاول مع وحدة
القوس لعدم كون مبدءها بعينه منتهاها متغايرة بالذات وهو ليس ما خالف مذكور من كلام المتأخرين وانما
موضع النزاع الصادق ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اي في انقسام الحركة
اما المتقابلان اعني المبدء والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك فان كان

بسيطا هو ينقسم او منقسما ليس الجزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يجرون سفينة لا يقدر واحد
منهم على تحريكها اصلا فظ يبقى وهم ان لها مدخلية في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل
كعدة يجرون سفينة يقدر كل واحد منهم على تحريكها في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك
كاثنين يحركان خشبة يرفع احدهما احد راسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبة
ينقسم بحركتي الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك بل انقسامها انما هو بسبب انقسام
الخشبة الى راسين الا ترى ان محركها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام بحاله كان يكون واحد يقدر
على تحريك الخشبة براسيها وحده واما ان يكونوا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه زمانا في بعض مسافة
ثم يأخذ الاخر منهم فيحركه في زمان اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام الزمان
والمسافة فانه بحاله لو فرضنا المحرك واحدا بعينه في جميع المسافة واذا لم يكن للمتعاقبين والمحرك مدخل في
انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك
لكونها حالة فيه حلول السريان كما عرفت في انقسام حركة الخشبة بحسب انقسام الخشبة المسئلة الثانية
في السرعة والبطوء وتعرض لها اي الحركة كيفية تشتد اي تلك الكيفية تارة فتكون الحركة
بسبب شدتها اي شدة تلك الكيفية سريعة والسرعة هي كون الحركة بحيث يقطع مسافة مساوية لمسافة حركة
اخرى في زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في زمان مساو
لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كانت السريعة ما زمانها اقل واذا
فرض تساويهما في الزمان كانت السريعة ما مسافتها اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسرعة يصلح
كل منهما لان يعرف السرعة والمراد من المسافة ههنا هو امتداد ما فيه الحركة سواء كان اينا او مقدارا
او كيفيات او اوضاعا وان كان المتبادر من لفظ المسافة عند الاطلاق هو الاول وتضعف
اي تلك الكيفية اخرى فتكون اي الحركة بسبب ضعف تلك الكيفية بطيئة وهي بعكس السريعة فالبطوء
كون الحركة بحيث يقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا
يختلف بها اي بسبب السرعة والبطوء الماهية اي ماهية الحركة لكونهما عارضين لها كالشدة والضعف فان المسافة
الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في السرعة والبطوء فلو اختلف بها الماهية لكانا فصلين والاخرين من
الفصول يقابل الشدة والضعف قال الشيخ واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركات المتفقة





اختلافا بالنوع وكيف وهما عرضان لكل صنف من الحركات وهما مما يقبل الاشد والاضعف والفصل
لا يقبلهما بل يكون الحركة الواحدة بالاتصال يتدرج من سرعة الى البطوء فهما من الامور التي يكون للحركة بالقياس
الى حركة لا من الامور التي يكون لها في ذاتها انتهى قال ش المقاصد لا خفاء في ان كلا من السرعة
والبطوء يقابل الشدة والضعف لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اسرع منها
وبطيئة لا ابطأ منها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء
بالنسبة الى ما هو اسرع منه تردد والاشبه بقواعدهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة
وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة سريعة لكن سبيل الامام الى الاول
متمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف
لكونه اشتقاقا من ضد الى ضد وضعفه ظ وقد يتشبث بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في
اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض ومع تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة حد البطوء وبحسب تلك المسافة بطوء
حد السرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة
وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الاجرام
متناهية فيقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يمكن من البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات
فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل ذلك القدر من الزمان
انتهى كلام شرح المقاصد وسبب البطوء على ما هو راي الحكماء الممانعة الخارجية كقوام ما في
المسافة للحركات الطبيعية والقسرية والارادية كنزول الحجر وحركة السهم والانسان في الماء بالقياس اليها
في الهواء والداخلية ممانعة نفس جسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق وصعود الانسان
الجبل دون الطبيعية لامتناع ان يقتضي الطبيعة شيئا ويمانعه وقد يكون السبب لبطوء الحركة القسرية
والارادية نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد كل منهما برفق ولا تخلل السكنات على ما هو
راي المتكلمين ولا خفاء بل لا خلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها
تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف بسبب المنع وعند المتكلمين من جهة
انها يكثر تخلل السكنات لان الحركة من شرطها عندهم فتختلف بحسب قلتها وكثرتها في السرعة

والبطء والحق هو رأي الفلاسفة ما اشار اليه بقوله والا فما احس بها الضعف بالمقابل اي بمقابل
تلك السكنات وهي الحركات وتقريره انه لو كان البطء بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع
الاحساس بشيء من الحركات التي شاهدت من عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم
ونحو ذلك لصدور الاشتغال بسكنات هي اضعاف الاف الاف ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم
بليلة الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في تلك المدة دورة تامة
ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها
ويكون حركتها مغمورة فلا نحس بها اصلا بل نرى الفرس ساكنا على الدوام او نحس بها في زمان اقل من زمان
السكنات تلك النسبة بجزء من الف من اضعاف الالف ما نرى متحركا لا ما السكون وان كان عدميا ضد الحركة لكن
لا خفاء في كونه محسوسا فان الجسم تارة نراه ساكنا وتارة نراه متحركا ونفرق بالحس بين الحالين وقد يستدل ايضا بانه
لو كان البطء لتخلل السكنات لما شوهد تفاوت مركزين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة السريعة في
الاخص تكون ابطأ بضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند
تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو مقتضى التلازم بينهما لكن التلازم متحقق
التلازم مع تفاوت الحركتين في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة الفلك الاعلى وكحركة طوق الرحى الدائرة
العظيمة والصغيرة وما ذاك في الحركة البطيئة الا ان الحركة موجودة بين اجزائها والموانع مرتفعة والا لانقطعت الحركة
لو وقع في اثنائه ذلك السكون لزم تفكك الرحى من العتلة الثالثة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبانا
نمنع تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها بحيث يفرق الحس بينهما
الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس فيظهر السكنات تتغلبها وان كانت السكنات
في غاية الكثرة فنرى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك
عقلا وانما هو ملازمة بجواز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الفلك غايته انه يلزم انفكاك اجزاء الحجر
ومثله ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو قدرة الفاعل
المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر غاية الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها
بايجاد الغير قال الشارح ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة
**المسألة السابعة** في انه هل بين كل حركتين مستقيمتين سكون كما هو رأي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون

والاكثر المعتزلة



والاكثر المعتزلة كذا في شرح المواقف وقال الشيخ في طبيعيات الشفا ما ملخصه حري بنا ان نعلم ان اي
الحركات يجب ان ينفصل بين الحركات وايها لا ينفصل فنقول اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا
تعاقبت على موضوع واحد لم يكن هناك حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة الاجناس كالاستحالة والاستحالة
والنقلة والنقلة فخليق بنا ان نحقق الامر في ذلك فانه قد يعظم فيه الشك في انه هل ينفصل حركة الحجر الصاعد
بحركته النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها وبالجملة هل ينفصل الحركتان اللتان يفرض لكل واحدة
منهما شيء منه واليه الحركة فيكون الاخذ بهما غاية والاخرى مبدء كنقطة من طرف خط او كيفية من نهاية
حركة اليها او مقدار او حيز وذلك فان قوما جوزوا هذا الاتصال وقوما لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين
امثال هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج وللمانعين حجج فمن حجج المجوزين قولهم ارايتم حجر رحى رمي
الى فوق او نزل الى اسفل ويعارضه في سلكه حصاة صغيرة متحركة الى خلاف تلك الحصاة الا ثم ترجعه
في ضد حركتها الا تنفصل الحركتان معا فان سكنت وجب ذلك ان يكون الرحى محبسها حصاة صاعدة في هواء
صح واذا انفصلت فقد بطل مذهب من منع ذلك وقالوا ان ذلك السكون صح ان يحصل من غير سبب اما
عدمي او وجودي فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب التحريك فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم المرمي الى
فوق مثلا مبدء حركة الى اسفل فيجب ان لا يتحرك الى اسفل الا ان يتغير جوهره وليس الامر كذلك وان كان
وجوديا فهو شيء مانع من الحركة اما قسري او طبيعي او ارادي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمتنع ان يكون
شيء يماس شيئا مماسا في آن ويفارقه ولا يبقى مماسا له زمانا ما ساكنا فيه فلا يمتنع ما هو موجود اصح
المثبتين فانهم يتعلقون بانه لا يجوز ان يقع في آن واحد مماسة ثم مفارقة وهذا مثل كرة مركبة على
دولاب دائر فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط يلقاه عند الصعود ثم يفارقه فانها يماس ذلك
السطح بنقطة ولا يبقى مماسة بعد ذلك زمانا هكذا في الشفا وانت خبير بان هذا الاخير يستلزم صورة
حجة بل وجود صورة منع للمانعين ويستدعي انه يصدر نقضا او حجج المجوزين لا مساه حجة او لا يستقيم به لنفيه
حيث يجب فيها كما يأتي في فصل تقريره انه اذا فرض الكرة المذكورة في الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق
وانعطافها بزاوية عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة لاستمرار حركة الدولاب حينئذ يلزم ثم قال
واما المانعون من ذلك فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا
الا في آنين وبين كل آنين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه فيجب سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد

بالجاعل شيئا واحدا لكانت الحركتان يحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة من الاتصال
وكان يجب ان يكون المحركتان انتفاذ زمان حركة واحدة وهذا مع وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب
ان يكون غاية الصاعد العايد بالطاسات ان يثبت شيئا الى ما منه ابتدا فيكون مبدء الحركة المستقيمة العابرة
من حيز بعينه المقصود ومن تلك الحرب وقالوا ايضا انه اذا كان الشيء يبيض فابيض او يسود فسود ففيه
سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض وهذا مع قال فهذه الاشياء وما يشبهها عمدة ما يحتج
به الفريقان وليس لاحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يتركوا النار
الذي يجب ان يحتج به او لم يفهموا ما يعنيها يتعرضون به لا يقنع مع وجه يزيل الشكوك ثم قال فهؤلاء
القائلون بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك في مذهب الحشا فانها لا يخلو اما ان يكون الهواء المندفع
امام الرحى يعرف الحشا قبل ان يقع بينهما مماسة فيكون ذلك السكون وانفعال الهواء قبل المماسة
واما ان لا يكون يجب يعرفه حتى يبلغ مجاز الرحى لاستحالة اتصال الحركتين لما يقع مثل ذلك لاستحالة
الخلاء فان الامر الواجب وجوده لا يمنع ان يبطل ما من شانه ان يبطل او يمنع ما من شأنه ان يمنع يكون
القدر من الزمان الذي فيه الابطال والمنع يجب المناسبة بين الفعل والانفعال واما الحجة التي
فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب في حدوث الميل من القوة المحركة فان هذه القوة
المحركة انما يحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة
البتة وتلك القوة موجودة فلذلك يجوز في الجهة الاخرى التي تراءت اليها ايس فاسران يكون بحوزه
من الميل الذي يحدثه الطبع معارضة الميل القسري ويلزم ذلك انه لا يحرك وذلك كسخونة الماء الغريبة
اذا كانت قوية بعد فانها مانعة من ان ينبعث من طبيعة الماء برده الطبيعي فاما نعم ان الميل الغريب
يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع منها الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انتهاء الحركة فيه
من الميل الغريب بقدر ما يمنع القوة الطبيعية من احداث الميل الطبيعي ويكون من الضعف ان يقوى
مع ذلك لما نعته على التحريك الى تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يحرك ولا يضعف عن ممانعة
الطبيعة من احداث الميل فلا الميل الغريب يقوى على التحريك غالب القوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية
يقوى على احداث الميل الطبيعي الا ان يبطل تلك البقية من الميل الغريب بنفسها او يبطل
سبب آخر واما الحجة الاولى التي فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لفظة حقيقة لها وانما تماس بسطح





وهذا الا يعجبني بل الجواب الاصوب انه بحث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا هي ظالكرة اولا المحيط بها كما في
السموات ولا يمكن هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية ولو كانت فرضا باستحال ان يماس دفعة ويزول
ودفعة لا يقف وتلغفه بلا استحالة ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلاء
او لا يكون ويستحيل ان يكون خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملاء يلاقي الصفحة وهو
بسيط سطح والسطح الآخر يلاقي تقبيب الكرة ولم يجز ان يكون فيما بينهما نقطة جزئية من جسم آخر
فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع متميز من ان يكون من ذلك البسيط قال ثم لاولئك
ان يعودوا وينقضوا حجج هؤلاء اما الاولى فانها سوفسطائية وذلك لانه اما ان يعني بالآن الذي
يكون فيه مباينا طرف الزمان الذي يكون فيه مباينا فيكون طرف الزمان المباينة التي من الحركة فيكون
ذلك بعينه الآن الذي كان فيه مماسا فلا يمنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه
انه مخالف الحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس آن المماسة وليس فيه مباينة وان عني بالآن
يصدق فيه القول ان الشيء مباين فحق ان فيهما زمانا لكنه الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك
البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون وخصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك
المجرى ليس لها اول ما يكون من حركة ومباينة وكذلك تركوا اللفظ المباينة واوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز
ان يكون في طرف الزمان الذي لا يماسه مماسة مثل ان يجمع ذلك فينتقض اذا كان التحرك فيه آن الشيء
وقد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه ابيض وكان اجزاؤه منفصلة في الحس فكانت
هناك حدود بالفعل لكنه ليس ببعيد الا بعد ان اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل
وقفات ويكون الحركة الباطنة منها او لم يكن والظن ان بعضهم قال الا القطع فكذلك واما ان يكون النهايات
فيه بالفرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بالقياس الى المتحرك واحدا وبين بالقياس الى
تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس بعجيب فانه لم يكن
المانع الذي اوردوه امرا بالقياس الى الشيء بل كان لو يوجد امر بالفعل يوصل اليه وينفصل منه وهاهنا ذلك
الحكم موجود الا ان كان فيه فيها حد بالفعل بين السواد والبياض ومسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد
بالفعل البتة الا اطراف الشيء واما الحجة الثانية فلاولئك ان يقولوا ان الحركة الواحدة ليست يكون
واحدة من اي نظر من الاتصال اتفق كما ان الخط الواحد ليس واحدا من اي نمط من الاتصال اتفق

بل الاتصال الموحد للحق وجوده ما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل المشترك بالفعل واما الاتصال
الذي يكون فيه الاشتراك في طرف فذلك الذي يحصل للخطوط والحركات وغيرها ولك ان تشبه ذا هذا الوحدة التي
لا كثرة فيها بالفعل بل بالقوة والا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة وقد عرفت ان الاتصال
موحد وهذا متفرق فلا يكون اذن بين الحركتين حركة واحدة بالاتصال الموحد بل حركتان اثنتان بينهما
الاتصال المتفرق وبهذا يعلم ايضا الغلط في الحجة التي ذكروها وانما كان الغاية سبب بعينها المبدء ولو كان
اتصال موحد لا متفرق والاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون بينها غايات بعد غايات واما
الحجة الاخيرة فهي سخيفة وذلك انه عندما صار ابيض عرفنا انه يسود بل ذلك بعده في زمان طرفه
هو ذلك الآن الذي هو فيه ابيض ومع ذلك فلا يستمر احتجاجهم اذ قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو
بالقوة ابيض آخر ايضا لانه في قوة ان يحل فيه بياض آخر غير هذا البياض وقد يتخللها زمان يفصل بينهما
فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود قوة له عليه وبالقياس الى بياض منتظر له قوة عليه ثم قال وانا وقد
اوضحنا الحجج هو الامر فبادرنا ان نعرف كون الحجة التي اوردها شيخنا ابا عبد الله هيهنا فنقول ان كل حركة
بالحقيقة فهي تصدر من ميل يحققه ذلك الميل ويدل مع وجوده اخذ في الشيء القائم امام المتحرك
واحتياج المتحرك الى قوة يمانعه بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور يتوصل به الى الحدود والحركات ذلك
باعث المتحرك من شيء يلزم ذلك الميل لاجل الدافعة لما في وجه الحركة ويتقرب به من شيء محال ان يكون الواصل
الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة وصح ان يكون هذه العلة غير الشيء الزائل من المستقر الاول
وهذه العلة لها بالقياس الى ما تتركه ودافعه وبذلك القياس تسمى ميلا فان هذا الشيء من باب شيء
موصل لا يسمى ميلا وان كان الموضع واحدا وهذا الشيء الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في آن واحد وانما
الحركة هي التي ليس ان يحتاج وجودها الى اتصال زمان والزمان ما لم ينقضي ولم يقع الآن ايضا فان الحركة
التي يجب ان تكون موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساده بنفس وجود ميل آخر بل وجود الميل الآخر
بسبب معنى آخر يتقارنه فاذا حدثت حركتان عن ميلين واذا وجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس
يكون هو هذا الموصل نفسه فيكون هو بعينه علة للوصول وللمفارقة معا بل يحدث لا محالة ميل آخر له اول
حدوث وهو في ذلك الآن الاول موجود واذ ليس وجوده متعلقا بزمان الحركة والسكون اللذين ليس
اول حدوث اذ لا يوجد آن معه ولا في زمان ولا بعد زمان اذ الحركة منقضية لانه لم يكن الجسم قبله فيه





ولا يكون بعده فيه فينقضي تقدما وتأخرا وانه يتأتى بل هو الآلة للحركة التي تكون في كل آن فذلك الآن الذي قد يكون طرف
الحركة يجوز ان يكون بعينه عدما للحركة حتى يكون اللاحركة موجودا في ان هو طرف حركة مستمرة الوجود فلا
فلا يحتاج بين الحركة وبين اللاحركة الى آن وآن بل يكفي آن واحد ولا يعرض محال الا ان ذلك الآن لا يكون فيه بالفعل
السكون مقابل واحد منها واما الآن الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الآن فيه آخر وجود الميل
الاول الذي يثبت انه يكون فيه موجودا واحد ما يكون موصلا فان كان يبقى موصلا زمانا انقدح السكون وان
كان لا يبقى موصلا الا آنا فليس ذلك الآن آخرا لا يكون ما هو له آخر موجودا فيه اذ ما هو آخر له هو موصل الوصل يكون
موصلا وهو غير حاصل وانما يمكن الآنان واحدا لان الشيء الذي لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب
اللاحصول معا فيكون انطباعه يقتضي ان يكون فيه انقضاء بالفعل ان لا يكون فيه انقضاء بالفعل فاذن آن آخر
الميل الاول غير آن اول الميل الثاني ولا تصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه
بالفعل مدافعة جهة ولزومها وفيه بالفعل التنحي عنها فلا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة
بل مبدؤ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما ان في الماء قوة ومبدؤ يحدث البرد في
جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب الاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكنا اخذناه موصلا آنا فيكون
اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انكشفت الشبهة انتهى كلامه مع ادنى توضيح ولعمري ان الحق ووقف عليه
ثم شك فيه فليس من التحصيل بشيء والمعلم اشار مذهب ارسطو فقال **ويلزم انفصال الكل والزوايا**
الى الحركتين والمنعطفين على خطين مستقيمين متلاقيين بنقطة على جزء مستقيم كضلعي الزاوية **والانعطاف**
عطف على الزاوية اي ولزوم الانعطاف والمراد منها الحركتان المنعطفتان على خط واحد مستقيم ذهابا
ورجوعا من غير حدوث زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول بقرينة المقابلة مع الزوايا
فتدبر والتمسك الاسند لا يمنع الحجة التي اعتمد عليها الشيخ فانه ابطلها بقوله **لوجود ميلان بين آني**
**الميلين** اي ميل الوصول وميل اللاوصول مع ما عرفت **المسئلة العاشرة في تقابل الحركة والسكون**
لا خلاف في ان السكون مقابل الحركة لكن اختلفوا في انه ضد للحركة او عدم ملكة لها وحيث ان الخلاف في الجسم
او لم يكن متحركا من مكانه مثلا فهناك امران متحد زمان احدهما عدم الحركة منه مع ان من شأنه ان يتحرك منه
والثاني ابن له حصول زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول فالثاني لا زم له كان عدميا وان كان
هو المعنى الثاني فالاول لازم له كان وجوديا وضدا للحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون الى الثاني ولا شك ان الجسم

فقال والسكون حفظ النسبة كما سلف بجسم الى اشياء ذوات الاوضاع فيؤول الى استقرار الجسم في
المكان الواحد واما مذهب الحكماء فاصل ما قال الشيخ بنه في طبيعيات الشفاء هو ان الضدين يجب ان يكونا
بحيث يمكن ان ينقضب اي ينقطع احدهما ويوجد الاخر بدله ويكون حد الضد يوازي به حد ضده ويقابله
ويكون للامتحان سبيل وان لم يجب ان يكون طريق الحد منحصرا في ذلك وحد الحركة اذا خصصناها بالحركة المكانية
مسار بكذا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ففي هذا الحد لفظة الكمال الاول
والقوة فان جعلنا حد الحركة هو الاصل واقتضبنا منه حد السكون فحد السكون لا محالة يكون مقابلا لشيء
من هذه الثلثة فمع تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال الا ان يقابل به
وان يعتبر الكمال من حده ويوضع في الحد ما يقابل احد اللفظين الاخرين بحد السكون كمال ما لما بالقوة من
او كمال اول لما هو بالفعل من وان الاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة ولا يلزم ان يكون السكون كالاثبات
والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة ولا يلزم ان يكون السكون اولا وسموم السكون لا يقتضي شيئا
من الامرين فيكون الحد باطلا فيجب ان نورد في حد السكون ما يقابل الكمال الاول وهو عدمه فيكون السكون
عدميا وان جعلنا الاصل هو حد السكون واقتضبنا منه حد الحركة فمع تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا
تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي في جميع اجزاء الزمان او ما يتعلق بالزمان مثل ان يقول السكون
لجسم في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد والزمان يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة والاضداد
ليس بعضها اجزاء برسم بعض وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة لانه داخل فيما يدخل فيه الحركة قبل الزمان
في التصور ولا يجوز ان يكون الحركة معنى عدميا ان كان السكون قبله لان العدمي لا يدخل في مفهوم
القنية بل الامر بالعكس فتبين اذن انه لا يجوز ان نقول في هذا الاقتضاب ان الحركة هي ان لا يكون
لجسم اين واحد زمانا بل الحق ما يمكن ان يقال ح ان السكون كون في اين واحد وقتا والشيء قبله وبعده
فيه والحركة كون في اين واحد وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تعريفهما القبل
والبعد الزماني وهما يتحددان بالزمان والزمان يتحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم نفسها
فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة لحد السكون والسكون حده المعنى الثبوتي فيجب ان يكون
السكون حده المعنى العدمي الشبيه محصل كلام الشيخ واختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالى
لما هو السكون في المبدء او المنتهى او كليهما او لا اذ جزء السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه واليه او كلاهما





من الفضاء الذي لم تشتد وقد دفعه من اجزاء ابعض ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل ودون الموضوع
فلذلك حالا يحتمل الصغير بعضها الى البعض على سبيل الاشتداد والتضعف فليس كل الاضداد يكون الانتقال
من بعضها الى البعض على هذا السبيل بل ربما كان دفعة بل يمتنع فيه الانتقال بنوع التنقص والاشتداد
ووضعه لا يوجب وضعه انتهى كلام قاطيغورياس وبنحو في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت
الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان
كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية البتة بل انما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا
واشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او حركة لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد
قد جلب جوهرا اخر اي لا فرق ولذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر اخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر
وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا بعض معلوم
بالاستقراء والثالث بدء ان الصورة النوعية اذا فسدت يحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى بالفعل ولا يبقى الجسم
زمانا بين الصورتين بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم [illegible] ببيان برهاني فقال والقول المشهور
من عنصر الصورة الجوهرية اي المادة لا تقوم بالفعل الا بقبول الصورة وهي لا توجد الا بها بالقوة والذات المتخيرة
الحاصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود
وذلك المتحرك يكون صورة جوهرية بالفعل ويكون جوهرا قائما بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا القول
يلزم ليضع حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا
وجدت بالفعل صحت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي هو جوهر بين الجوهرين الحاصلين بالفعل ليس بالفرض
ولا كذا في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين شيئا فانها مستغنية عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى والحاصل
ان لا يمتنع ان يكون بين جوهر وجوهر انواع جزئيات غير متناهية بالقوة انما هو لما ذكرنا من تلك الانواع بالقوة لو وجبت
فعليته الموضوع المتقوم بها بخلاف ان يكون بين كيفية وكيفية مثلا انواع جزئيات بالقوة لعدم تقوم
الموضوع بتلك الانواع فلا منافاة بين كونها بالقوة وبين كون الموضوع متقوما بالفعل هذا وقد يعلل ذلك
بان تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت
كل آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال من تلك
الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ثم برفع النقض بحركة الكيف ونحوه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات

قوله لا ان الاشتداد يرجع الى الاشتداد والاولى في الصورة
الجوهرية بنا على اعتبار تعلقها بالمحل الذي [illegible]
[illegible] قاطيغورياس وكان قد دل
بيان ان [illegible] وهناك وقد [illegible]
كان بيانا ان الاشتداد والصورة [illegible] نفسها
منه ره

وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك
من الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا يجوز خلو شيء منهما خاليا من الصورة
ولو كان المتحرك معدوما حال كونه متحركا كما هو بالبديهة قال شارح المواقف وفيه بحث لانه يلزم ههنا خلو المتحرك
وهو انه لو خلا الموضوع في زمان من الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف
لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات
آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة
منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه ثم قال ولا محيص عن ذلك الا بان نقول ان المتحرك في الكيف مثلا
له فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذه الحال السيال الذي يتبدل افراده مع
مع بقاء المحل يستحيل فلابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحلها انتهى
وفيه ان القول بالفرد السيال الذي ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة في المكان
والكيف منه قار ومنه سيال هو الحركة في الكيف والكم منه قار ومنه سيال هو الحركة في الكم الى غير ذلك
على ما نقل عن الشفاء قد زيفه الشيخ بان السواد مثلا ليس سوادا يشتد بل يشتد سوادا وسوادا يشتد او يتجاوز
في سواده وذلك لانه لو كان اذا اشتد سواد اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له
عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فلا يتصور ان يقال ان ما قد عدم وبطل هو الذي اشتد
فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت الذات وان كان السواد ثابت الذات
فليس بسيال كما زعموا من انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام يعرض عليه زيادة لا توجب
سيلانها بل يكون في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فالمشتد هو السواد
وسيلانه او اشتداده والموضوع في السواد وسيلانه فيه هو الحركة لا السواد المشتد انتهى وقد قيل
في دفع النقض بالكيف ونحوه ان تغيرات الجواهر من الاجسام العنصرية لا يقع في زمان لان
الصورة لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها
تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الثابت بالقياس الى حال
فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن الى آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن نوعا
مباينا لما يوجد في الآنين المحيطين به ومتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك





التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث ينصرف بها
عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم عنه ولا شك ان مثل
هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل بدون كل واحدة من تلك الموجودات واما الحال الذي يتبدل هو نوع
المحل المتقوم يتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لان الشيء يتبدل لا على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالين انتهى اقول ويرد عليه ما في شرح المقاصد ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة
انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى على انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة فان
الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية انتهى اقول
اعتبار تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو لتصحيح كون المادة
امرا ما بالقوة ولا يلزم ان يكون بعدها ما بسط ولا يكفي ذلك في كونها موجودة بالفعل فعلية مقابلة للقوة
وموضوع الحركة لابد ان يكون موجودا بالفعل فعلية كذلك فانه ان لم يكن موجودا بالفعل كذلك بل كانت
فعليته عين قوته كما في الهيولى لم يكن ذاتا واحدة بل كانت مع كل واحدة من الصور التي هي فعلية لها
ذاتا موجودة متغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون لشيء من تلك الذوات المتخصصة المختلفة حركة وانتقال
من حالة الى اخرى فلا حركة اصلا وانما كان فعلية الهيولى في حق ذاتها عين كونها بالقوة لما قال الشيخ في
الهيات الشفاء جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس
يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا
انها امر ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام
ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورتها التي تظن لها
هي انه مستعد قابل فاذن ليس هنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا
ان يطرؤ عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة
وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها اي مركبات الجواهر تنعدم بعدم اجزائها اي
ينعدم كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبالجملة فلو تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في
وسط الاشتداد لم يقع الحركة في الجوهرية بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فنيت
وحدث مركب آخر فلابد لفناءه من فناء جزء من اجزائه وجميع اجزائه وفناء كل جزء من اجزائه

ونعني بالامر فيكون فيه الترتيب لكنه دفعي فلا حركة ولا انتقال تدريجي وأما المضاف فهو تابع لمعروضه
في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة وبعض الى مقولة المضاف غير عارضة لموضوع الا بواسطة معروض
مقولة اخرى من مقولات العرض لم يكون من معروضها الاول ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة
دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف فيه قابلا لها والا فلا قال الشيخ واما مقولة المضاف
فيشبه ان يكون جميع الانتقال فيها انما هو من حال الى حال دفعة وان اشتبه في بعض المواضع فيكون
التغير بالحقيقة واقعا في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة اذ من شانها ان يعرض لمقولة اخرى والتحقيق
بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة
تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف فيكون موضوع الاضافة يقبل بجزئه ذلك
فبذلك اوجب فيكون الحركة في الامر العارض لها والاضافة بالذات ولا والا فالاضافة فيها بالعرض انتهى وكذا
متى تابع لمعروضه فانه غير مستقل بنفسه كالمضاف قال الشيخ في الشفاء واما مقولة متى فيشبه ان يكون
الانتقال من متى الى متى ايضا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر ويشبه ان يكون
حال متى كحال الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه من متى الى متى بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم
ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واما ما لا تغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان
فكيف يكون له حركة فيه انتهى ولعل هذا الاخير اعني كون حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في النجاة من ان وجود
متى للجسم تبع لحركة ما فعل في المواقف ثبوته للجسم بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور
له متى وقال فيه وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة فهي في متى فلو كان فيه حركة فيه لكان لمتى متى آخر واما الاول
اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فبيانه ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها
هو الآن فاذا فرض زمانان كسنتين او شهرين او يومين مشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر لموضوع
شاه والقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له شاه بالقياس الى الزمان الذي من اجزاء الثاني واما غير منقسمة
ولكن لو اعتبر مكان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالعجز والمغرب
مثلا فانه يكون تدريجيا لا دفعيا والاول نسبة المكان وهو حد من حدود الشيء كنسبة الآن من اجزاء
الزمان ونسبة الزمان الى الزمان كنسبة الشيء الى الشيء كالدار الى الدار والبلد الى البلد فكما ان
الانتقال من زمان بينهما آن مشترك دفعي كذا من بلد الى بلد بينهما حد مشترك دفعي وكما ان





الانتقال من مكان الى مكان اعني من حد من المسافة الى حد آخر منها تدريجي لا دفعي لا ان شانه التجاوز الحدود
فكذا الانتقال من آن الى آن تدريجي ههنا شيئا فشيئا على الآنات فلو كان متى نسبة الجسم الى الآن فقط
لكان الاين نسبة الجسم الى المكان لكان حال الانتقال فيه كحال الانتقال في الاين في كونه تدريجيا
لكن متى نسبة الجسم الى الزمان او الى الآن كما يشعر به باعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من
متى الى متى كحال الانتقال من بلد الى بلد او من دار الى دار فكان كلا منهما دفعي لا كحال الانتقال في مكان
وباعتبار كونه نسبة الى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال من مكان الى مكان لكن الاول انسب بما ذكره
الاول فلا يرد ما ذكره بعض الافاضل وذكره رد الشيخ من كون الانتقال في متى دفعيا مبنى على كونه كالاضافة فالاولى
انه هو باعتبار كون متى نسبة الى الزمان ~~واتفق من باعتبار كون متى نسبة الى الزمان~~ وانما هو باعتبار كونه
اعم من النسبة الى الزمان او الآن فليتدبر **واما الجدة** فالانتقال فيها يكون **دفعة** لان ما في الفصل يكون
عبارة عن نسبة التملك كما سيأتي فان حصل التملك لشيء دفعة والا فلا وما حصل له فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح
المقاصد وقيل انها كالاضافة في كونها طبيعة غير مستقلة فتتبع معروضها في التبدل والا ولا استقرار والمعلوم ذلك
من نسبتها كونها عبارة عن نسبة الجسم الى حامله او لبعضه كالتقمص والتنعم فيه تابعة لحقيقة الاخر فان
تبدلت تلك الحقيقة كما اذا تحركت العمامة الى النزول او الصعود تبدلت النسبة والا فلا وهذا هو الموافق
لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية لم تتحققها ولا ارى ان هذه
المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمله وبحرمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول
انما هو في السطح الحاوي فلا يكون فيه كما اظن لذاتها الا الحركة انتهى واما الفعل والانفعال فما اشار اليه بقوله
**ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال** فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون
متسخنا باقيا لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد الى الضدين
وهو محال واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد والموجود الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين
متضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد قال
الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعة ان ينفعل وان ينفعل حركة على سبيل الانتقال الحركة في المقولة فانه ان جاز
ان يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فاما ان يكون ذلك والتبرد تبرد او عند ما فيه التبرد فان
كان عند التبرد وبعد تبرد وقد علم ان الانتقال الى التسخن اخذ من طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ

من طبيعة السخونة فيكون منه ما يقصد الحر ويقصد البرد وهو باطل وان كان منه ما يقصد البرد فهو بعد الوقوف
على البرد وبعد الانتهاء كما ستعلم انتهى قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ فرد من طبيعة التسخن
وذلك الفرد ليس هو التسخن لا حقيقة بل هو المنتقل بعد الاخذ منه متسخن والتسخن هو انتقال من طبيعة السخونة
من فرد الى فرد وهو ظاهر فقوله وفي طبيعة التسخن اي والانتقال المعتبر في طبيعة التسخن اخذ فرد من
طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة
فيكون المنتقل الى التسخن وهو متبرد وبعد متوجها الى اخذ فرد من طبيعة السخونة الى اخذ فرد من طبيعة
البرودة معا وهذا بعينه قوله فيكون منه ما يقصد الحر ويقصد البرد وفي شرح المواقف لقائل ان يقول ان
التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف
منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة
في اثنائها انتهى والجواب ان اصل هذا السؤال موجود في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول آنفا ربما
ذلك اي لا يلزم بالوقوف على التبرد اي حين ان يكون الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على التبرد الا
اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن او انتقالا الى التسخن فان كان نفس التسخن فليس بين
البرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلمه وان كان المصير الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون المصير الى التسخن
اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك استحالة البتة وان كان فهناك اخذ لا محالة من طبيعة
السخونة والاخذ من طبيعة السخونة تسخن فيكون منه الانتقال الى التسخن لا التوجه اليه تسخن موجود اللهم
الا ان يعرض التسخن الى التسخن المتوجه اليه ما هو في الغاية تسخن ويكون الانتقال عما هو اضعف منه انتهى قوله
اللهم الا [illegible] هو اصل ذلك السؤال ثم اجاب منه بما حاصله ان التسخن بل حركة فانه ينقسم بالزمان فان لم
يفرض التسخن المتوجه اليه ما هو تسخن في الغاية يجب ان يستكمل [illegible] الغاية السخونة في آن فلا يكون هناك
تسخن الا ان كان هناك تسخن فهو ينقسم الى اجزاء كل منها تسخن ويكون الجزء المتقدم منه اضعف [illegible] يكون
بالغاية ما فرضناه تسخنا بالغاية فلا فليس اذن من شرط التسخن ان يكون في الغاية بل ان يكون آخذا في
السخونة لا التسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في التسخن بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب التسخن
لان اي مرتبة من التسخن يفرض كونها مطلوبة بالحركة في التسخن يجب ان يكون واقعة في آن فانها لو كانت
واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها تسخن ومسبوق الجزء الآخر هو ليس التسخن اضعف او اقوى فلا يكون





تلك المرتبة المطلوبة بها فاذا كانت واقعة في آن يكون سخونة لا تسخنا هذا فان قيل هذا الدليل المذكور
منقوض بحركة الاستحالة فان المنتقل من السخونة الى البرودة اما ان يكون سخونته باقية او لا لزم اجتماع الضدين
وان لم يكن السخونة باقية والبرودة لا توجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل من السخونة الى البرودة فهو التبرد والتبرد هو التوجه
الى البرودة فلو كان المتوجه اليه البرودة فقط والسخونة لا لزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجه
الى البرودة بل بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة والتوجه الى البرودة بخلاف ما نحن فيه فان المنتقل
من التسخن الى التبرد متوجه الى التبرد وفرض من التبرد الى البرودة فلو كان ذا التسخن لكان متوجها الى السخونة
ايضا وبين التوجهين تضاد لا محالة ثم ان هذا الدليل كما ينفي الحركة بالذات من مقولتي الفعل والانفعال ينفي
الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى فلا وجه لما في المواقف وشرحه من ان الحق ان الحركة فيهما تبع الحركة اما في القوة
ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل فان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد
يعرض لها كلال الآلة قد تكل وكذلك القابل ربما ينتقص استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا ففي جميع هذه
الصور يتبدل الحال قليلا قليلا في تلك الامور وتتبعها الحركة في الفاعلية والتبدل في التأثير يستلزم التبدل
في التأثر فيقع الحركة في المقولتين بتعاقب الحق ان التغير التدريجي في ان يفعل قد يتم من التغير التدريجي
في ما يتم به الفعل من الامور المذكورة وفي ان ينفعل في ما يتم به الانفعال قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وان ينفعل
فربما ظن ان فيهما حركة من وجوه من ذلك ان الشيء يكون لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان
يصير يفعل او ينفعل في ذلك التدرج مثل السواد فانه في غاية الشدة فيظن ان بين المقولتين حركة وايضا
فانه قد يتغير الشيء من ان لا يكون ينفعل بالحركة او ينفعل الى ان ينفعل بالحركة او ينفعل ويكون ذلك على الاتصال
فيظن ان ذلك حركة وايضا فان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن
ان في ذلك حركة الى السرعة فاقول اما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل هناك [illegible] الهيئة
والصورة التي بها يصح ان يصدر الفعل والانفعال واما الوجهان في صحة ما سنبينه بعد من انه لا سبيل الى ان
يتصل السبيل من تبرد الى تسخن او تبرد الى تسخن الا بالانقطاع ويتخلل وقفة واما الوجه الثالث فلا يخفى
من ان يحمل الاستحالة من السرعة بالقوة الى السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة وهو المشكل [illegible] بالقوة [illegible]
هو بالقوة لكن ذلك في السرعة والبطؤ [illegible] الحركتين والفعلين والانفعالين بل عارضين [illegible] الكيفيتين [illegible]

لها الفعل او الانفعال انتهى كلام الشيخ والمصنف لما فرغ من بيان نفي الحركة من سائر المقولات شرع في تفصيل
ما يقع فيه الحركة من المقولات الاربع فقال فمن الكم اي فمن وقوع الحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول فان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة
الى النقصان والاول يكون اما بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كالهواء باطن
القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بانفصال جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف
كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها فالتخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء والتكاثف
هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان وقد يطلق
التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج منها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وهذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الوضع بحسب
الداخل كما في الفلك بحسب الخارج وليس بحركة في الكم كالنمو على ما توهم [illegible] وقد يطلقان ايضا على
رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف فالمراد منهما هنا هما الحقيقيان قال الشيخ في طبيعيات
الشفا والكم نفسه ليس فيه حركة وذلك من وجهين احدهما بزيادة تضاف فينمو لها الموضوع او نقصان يقع
بالتحلل فينقص له الموضوع وصورته في الامرين باقية وهذا يسمى ذبولا ونموا وقد يكون لا بزيادة تزاد
عليه ونقصان فينقص منه بل بان يقبل الموضوع نفسه مقدارا اكبر او اصغر بتخلخل او تكاثف من غير انفصال
في اجزائه وهذا وان كان يعرض مع استحالة قوام وهو من الكيف فتلك حركة وبازائها في الكم ونقصان [illegible]
بينه والان هذه الحالة سلوك من قوة الى فعل يسيرا يسيرا فهو كمال ما بالقوة فهو حركة لكنه قد يشكك
فيقال ان الصغير والكبير ليس بمتضادين والحركات كلها بين المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نسلم
[illegible] كل التردد في ايجاب كون الحركات كلها بين المتضادات بل اذا كانت اشياء متقابلة لا تجتمع
معا [illegible] الشيء من احدهما الى الآخر يسيرا يسيرا سمينا الشيء متحركا وان كان لا تضاد هناك على
ان الصغير والكبير الاضافي اللذين نتحرك فيما بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الاضافي
المطلق بل كانت الطبيعة جعلت للانواع الحيوانية والنباتية حدودا في الصغر وحدودا في الكبر

لا يتعداها



لا يتعداها ويتحرك فيتحرك في ما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما على الاطلاق والاصغر صغيرا بالقياس
الى عظيم آخر في ذلك الموضع وذلك الصغير يكون صغيرا بالاطلاق واذا كان كذلك لم يبعد ان يكون المتضادات
بل يكون متضادة فان قيل يحتمل ان النمو حركة في المكان لان المكان يتبدل فيه فالجواب انه ليس اذا اتفق ان النمو حركة
في الكم فان ذلك يمنع ان يكون معه حركة في المكان فانه لا يمتنع ان يكون في موضوع النمو تبدلان تبدل كم
وتبدل اين فيكون فيه حركتان معا انتهى كلام الشيخ وقد يتمسك في امكان التخلخل والتكاثف بتركب
الجسم من الهيولى والصورة فان الهيولى قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي بعضا منها دون
بعض واذا [illegible] الجسم بسيطا فانه يجب ان يكون لكل جسم مقدار لا ينفصل عنه اولى ليس من ذلك الهيولى والا
لم يكن فرق فيه [illegible] الهيولى فانه ليس [illegible] الجسم الهيولى بل [illegible] واما ما قاله الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى فان الجسم اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة فيجوز اتصاف
كل منهما بمقدار الآخر [illegible] مانع فالانتقال الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ففيه ان اتحاد الطبيعة في
الجزء والكل مانع من ان يتعين لشيء منهما مقدار لا يمكن انتقاله من مقدار معين الى مقدار الآخر قال الشيخ في [illegible]
واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة متواحدة لم
كان [illegible] ذلك الفرض الا من نفسها ولا من علته ولا من مقارنة قابل على [illegible] ليس شيء بسببه يعين
ما يختلف فيه من نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان [illegible] بسبب الامكان [illegible]
[illegible] ان صار ما هو كالجزء مخالفه انتهى واما قول الامام [illegible] في ذلك من
ان يصير الجزء متصلا او مع كونه جزءا يمتنع ان يكون [illegible] مقدار الكل ضرورة ففي شرح المقاصد انه محل
نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل هنا ما يساوي هذا الجزء [illegible] صيرورته متخلخلا
ومع [illegible] لانفصال الجزء [illegible] فانه عند الانفصال [illegible] ان يصير مقداره مع مقدار الكل
المفروض اولا لاشتمال هذا الكل مع مقدار هذا الجزء المنفصل [illegible] مقدار هذا الكل يشتمل مع مقدار هذا الجزء المنفصل
حين كونه متصلا لا مع مقداره حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا لانا نقول يكفي [illegible] على تقدير اتصال الجزء
بنفسه فان الكل الاول يشتمل مع مقدار هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلا على مقداره حين التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه
لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة مع مقدار البحر وبالعكس فوجب تسليم استحالة ذلك بان انتقال الجسم
من مقداره يكون الى حد [illegible] فجاز ان يكون [illegible] مقدار معين لا يمكن ان يجاوزه [illegible] امكان التخلخل

والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع وهذا الاكتفاء ان الوقوع على الصحة والمعلم اورد من ادلة
وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الصغيرة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا
مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها الماء
وما ذلك الا لانه حدث فيها باخراج المص بعض الهواء والكلام فيها ضرورة اشتماله كما عرفت ولو كان الخلاء جائزا
فالذي يقسر الماء على الدخول وهو لا يميل بطبعه الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء وحدث
في الهواء الباقي تخلخل بحيث يشغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء حيث ليس هناك شيء يدخله بسهولة
سهولة التخلخل ثم اوجب البرد الذي في طبيعة الهواء الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد الهواء المتخلخل بالطبيعة
الى مقداره الاول بحيث ارتفعت الضرورة لو برد ما يدخلها بسهولة وهو الماء فان قسره على الميل الى فوق
اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على المتأمل والطبيعة ما دام تجد سبيلا اسهل لا تعدل الى غيره الا ان يدخل
فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء وبهذا التقرير يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان دخول الماء لو كان لاجل التكاثف
الحاصل من برده لكانت القارورة المذكورة اذا كبت على الماء لم يدخلها والتجربة شاهدة بخلافه فتدبر
والى هذا الوجه اشار بقوله **لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه** اي على الماء الثاني ان الآنية اذا
ملئت ماء وسد رأسها احكاما ثم اغلي الماء انشقت عند الغليان تصدع وتنشق تلك الآنية وما ذلك الا لان
الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع واليه اشار بقوله **وتصدع** اي تصدع
**الآنية عند الغليان** هذان الوجهان بيان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثاني ففيه اشار الى ثانيهما بقوله
**وحركة** اي الحركة **اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب** فان حركة اجزاء المغتذي
في الاقطار يحصل في منافذها اجزاء الغذاء يستلزم حركة المغتذي في الاقطار في مقداره لا محالة وهو المراد من
النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في الطول والعرض والعمق على نسبة تقتضيها طبيعة
نوع ذلك الجسم وهذا هو المراد من قوله في جميع الاقطار على التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص حجم الجسم بسبب
ما ينتقص منه في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية ايضا والمشبه بالنمو والذبول فانه قد يكون ازدياد
المقدار بسبب ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه لا يكون في الطول
على تلك النسبة لتوقفه ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصده الطبع بخلاف النمو ويقابله الهزال فيكون
انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار فيفارقان بذلك النمو والذبول وتحقيق الفرق تخصيص النمو

والذبول



والذبول بالاعضاء الاصلية والسمن والهزال بالغير الاصلية فانه اذا اورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا
احدث الزيادة في منافذ في الاصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت الاجزاء الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك النمو وزوال ما يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء
الاصل هو الذبول واما لم ينفذ الغذاء في التفاريق للاجزاء الاصلية والنفوذ فيها كما في الشيخ اذا صار
فان اعضاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها بل ينضم اليها من غير
ان يحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في جملته فذلك هو السمن وانتقاصه
هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا يشتبه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة في الكم اشكالا
مشهورا من الامام الرازي قد استصعبوه هذا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي في كل
واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هناك زوال كم وحصول كم آخر على ما هو المراد من الحركة الكمية بل
انضاف مقدار الى مقدار او انتقص منه والجواب منعه ان الاجزاء الزائدة يصير متصلة بالاجزاء الاصلية
لتشبهها بها حقيقة ونفوذها في منافذها على ما عرفت فتلك مقادير ما مقادير [illegible] والمقدار ربما ينعدم بالاتصال
والانفصال كما عرفت بحيث الاتصال يكمل من المقدارين المضاف والمضاف اليه ينعدم من الموضع
ويحدث مقدار آخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار ليس الجسم بنفسه فيلزم انعدام الجسمين اللذين كانا
موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع المقدار الواحد فلا يكون توارد المقادير على موضوع
بعينه وهو لا بد منه في الحركات كلها قلنا موضوع حركة النمو ليس هذا الجسم مثلا بما هو شخص من الجسم
بل بما هو شخص من النوع الذي هو كل الجسم الصورة النوعية لكونها مقومة للصورة الجسمية متقدمة عليها
بحسب الوجود ومقدما بالذات فالجسمية متغيرة في هذا الشخص بما هو مادة وتدبيرها صورة محفوظ توارد الجسمانيات
على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من الجسم بعينه ولا ينافي ذلك لكون الصورة النوعية مبدأ الحركة
لا موضوعا لها فان الفرد من النوع جزء الصورة النوعية ولا يلزم من كون الموضوع هو النوع بما هو نوع الذي
الا لجعلها قد يتوهم كل من هذين وذلك ما ذكرنا بغير كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء على ما نقله من قرب
ويظهر مما ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارح المقاصد والمواقف حيث جعلهما فان الاجزاء
الزائدة ليست مقومة للشخص ولا متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لحالها
فليس مقدارها جزءا من مقدار الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو

الشخص مع ان الاجزاء الزائدة متصلة بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمغتذي الاصلي
ليكون الشخص بحسبه موجودا بالمقدار الزائد والناقص من اجزاء متفرقة بعضها عن البعض من غير اتصال
اصلا فليتدبر. قوله ووقوع الحركة **في الكيف للاستحالة المحسوسة** كما يرى من استحالة الماء من برودة
الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من الحموضة الى الحلاوة كل ذلك
يسيرا يسيرا ويحصل القطع بان ذلك ليس ما يشاهد من جزء ان يكون ذلك الا متفاوتا في آنات فيها
ازمنة قصيرة لا يشعر الحس بها كما توهمه الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكمية
والكيفية من ان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل فينتقل الجسم
من كل منها الى آخر دفعة كما في [illegible] الارض [illegible] مع الاتفاق [illegible] وذلك ليس حركة
جوهرية [illegible] فتوقف بيان الاستحالة على ابطال مذهب الكمون والبروز [illegible] من مباحث
المزاج [illegible] الى ذلك [illegible] مع الجزم **ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما**
فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب ان يحس بالحرارة من ادخل يده فيه لا اقل
من ان يجد التفاوت بين ظاهره وباطنه وليس كذلك وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما كون الحركة في
الكيف فذلك ظاهر من ان الحس [illegible] الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال
المختص بالكمال والملكة فهو يتعلق بالنفس وليس من خواص الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه
ذلك فانها تتبع امراضا يعرض للموضوع [illegible] الموضوع [illegible] تلك الاعراض [illegible] فلا يكون [illegible] الموضوع
للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذلك الصلابة واللين واما الاشكال وما يشبهها فانها انما توجد
في المادة التي تقبلها [illegible] التشديد [illegible] التضعيف [illegible] من الاكثر والاقل والاستقامة
وغير ذلك [illegible] ان الامر ليس كما يقولون ان موضوع الحال والملكة كان نفسا او بدنا او بهما معا
بحال الشركة فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة [illegible] والذي قالوا ان الموضوع ليس الا عدا
للصلابة واللين والقوة والضعف ينتقض [illegible] الذبول وكان [illegible] توهم ان لا يكون حركتين
بل انما [illegible] بالموضوع [illegible] الطبيعة النوع الحافظة للاعراض ما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير
النوع ولم تبطل الصورة الجوهرية فان الموضوع ثابت [illegible] عارض يعرض له او زيادة تنقص
[illegible] الحركة [illegible] الاشكال [illegible] ان لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات



في وقوع الاستحالة فيها لانها يكون دفعة انتهى كلام الشيخ وهذا ما وعدناك آنفا. قوله **ووقوع الحركة في مقولة الاين**
**والوضع ظاهر** اما الاين فظهوره بحيث لا يشك فيه احد ولم يختلف فيه واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه
قيل انها لا حركة فيها البتة لان الانتقال في الوضع [illegible] فاذا انتقل الشيء من قيام الى قعود فانه لا يزال في حكم القائم
الى ان يصير قاعدا دفعة وكذا اذا انتقل من قعود الى قيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائما دفعة ثم قال الحق
يوجب ان يوجد في الوضع حركة [illegible] في طرفي الحركة [illegible] بل حركة الفلك على ان
الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد [illegible] مضاد المنبطح الذي قيل ان الانتقال من قيام الى قعود
انه يكون دفعة ان عني به ان القعود الذي هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد الذي هو الطرف يحصل
دفعة وان عني به ان كل وضع ينتقل منه الى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب لان الانتقال
من القيام الى القعود يكون قليلا قليلا [illegible] النهاية التي هي القعود كما ان الانتقال من السفل الى العلو
بعينه والكيفية [illegible] والحركة في الوضع فهو ان كل متبدل وضع من جزء ان يفارق بكليته المكان بل ان
يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه [illegible] فهو متحرك في الوضع لا في الاين لان مكانه لم يتبدل بل
يتبدل وضعه في مكانه فهذا المكان هو الاول بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك يسيرا يسيرا
كان ذلك التبدل حركة في الوضع اذ لا نعني بكل حركة الا تبدل حالة بهذه الصفة وبالعكس فيكون نسبة
الى الحالة [illegible] لا الى شيء آخر لم يتبدل [illegible] ان هذا ان كل متحرك في وضع فهو ثابت
في مكانه فليس يجب من قول ان كل ثابت في مكانه يتبدل وضعه بالتدريج فهو متحرك في الوضع ان
كل متحرك في الوضع كذلك بل لا يمتنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا يمتنع ان يكون
شيء لا يتغير مكانه الا وقد تغير وضعه بل الغرض ان نثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في
الوضع وتمام انه يمكن ان يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه فيعلم امكانه من حركة الفلك
ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك ما لا مكان له عنده وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل
في الوضع ومنه ماله مكان لكنه لا يخرج من مكانه ولا يتحرك منه مع ثبوت تبدل الوضع فيه [illegible] فلك
وما قيل من ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه في المكان متحركا كان الكل بعينه
متحركا فيه [illegible] لان الفلك [illegible] بالفعل ولو فرضنا له اجزاء [illegible] فارقت الكل [illegible]
منها جزء من مكانات الكل ان كان الكل له مكان وليس جزء مكان الكل [illegible] فانه لا يحيط به [illegible] مكان

يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد صرحوا في كتبهم ان اجزاء المتصل ليست في مكان الا بالقوة وما بالذات ليس الا جزء
من مفارقته كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل حكم الاجزاء الا ان حقيقته غير حقيقة
الجزء الا ترى ان كل جزء جزء الكل والكل ليس جزء لنفسه ثم قال وعندي ان كل من يتامل ما ذكرناه ثم ينصف
سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة انتهى وبالجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن
موجودا في اقوال القدماء ولا ينافي ذلك وجوده في كلام الفارابي حيث قال نسبة من المسائل حركات
الفلك دورية وضعية فتدبر المسئلة السابعة في وحدة الحركة واختلافها وتضادها والتنافي بينها قال
ويعرض لها اي للحركة وحدة اي شخصية لم يستعمل هنا فان طائفة من آل برمانيدس ومن
شايعهم من اصحاب افلاطون فانهم منعوا كل المنع ان يكون الحركة يوصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا
كيف يوصف الحركة بالهوية والاتصال شئ منها موجودا حاصلا وكيف يوصف بالوحدة ولا حركة الا وهي
منقسمة الى ماض ومستقبل ولا حركة الا ولها زمان وشبهوا وحدة الحركة بشرط ان يكون زمانها
واحدا وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه تام في ماهيته والواحد كل تام فهو قار الوجود حاضر الاجزاء ان
كانت له اجزاء والحركة لا وجود لها فارسع ان لها اجزاء كذا حكى عنهم الشيخ في الشفا قال ولكن من سلف
قد بينا الحال في وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه الى هذه الشكوك باعتبار وحدة المحل اي الزمان
والمحل اي المتحرك والقابل اي ما فيه الحركة وهذه الامور الثلثة من الامور الستة التي يتعلق بها
الحركة لا بد من وحدة كل منها بالشخص حتى يصير الحركة واحدة بالشخص قطعا للقطع بان حركة زيد اليوم غير
حركته امس وحركة زيد غير حركة عمرو وحركته من نقطة الى اخرى بطريق الاستقامة غير حركته منها اليها
بطريق الانحناء ولا يلزم من وحدة هذه الثلثة من وحدة ما فيه الحركة منها وحدة الاثنين من الثلثة الباقية
اعني ما منه وما اليه اللذين لا بد من وحدتهما ايضا في وحدة الحركة لا لحد مزورة ان حركة زيد من هذا الوضع
وحركته من موضع آخر وكذا حركته الى نقطة اخرى لا يمكن ان يكون متحدة في ما فيه الحركة ولا يلزم من وحدة
ما فيه الحركة فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى الشيئين والمنتهي الى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين
ولا من وحدة مجموعهما وحدته فانه قد يكون الحركة بينهما مستقيم وقد يكون منحنيا ولهذا لم يكتفوا بوحدة ما فيه منه
وحدة ما منه وما اليه ثم اعتبروا وحدة الثلثة في وحدة الحركة فان قلت ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة الثلثة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة قلت قد فرق الشيخ



في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فاكتفى في الاول بوحدة الموضوع والزمان دون الثاني بل جمع
فيه وحدة ما فيه الحركة ايضا وحاصل الفرق ان الحركة بالمعنى الاول ليس معتبرا في مفهومها ما فيه الحركة بل
مستلزم له ومقتضية اياه ووحدة الزمان ايضا يستلزم ويقتضي وحدة ما فيه لا انها متضمنة لها والفرق بين
التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني فان ما فيه الحركة معتبر في مفهومها لانه
فلا ينبغي ان يكتفى في وحدتها المعتبرة بالاستلزام فليتدبر ولا يلتبس عليك بان هذا انما يكون عند الكلام بحسب
الحركة ولا ينحصر ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن
كيفية الى كيفية بل ومع الكلام الجنس للسنخ لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسود والتسخن في زمان
واحد هذا واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة لا تكثر فيها بالفعل وقد يقع لمؤثرات
متعددة كحركة الجسم من الرشا بتلاحق الجواذب وحركة الماء في السافية بتلاحق الميزاب ولا يلزم من ذلك
اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض
والتجزي وان كان بالفعل من وجه لا يقدح في وحدتها الاتصالية لا من جهة التغايرات الا من حيث الذات
قال الشيخ فيما اظن ان لا يكون هذه الحركة متكثرة بل يكون واحدة الا من جهة المقايسة فان الشئ المتحد
بالاتصال قد يعرض له التكثر على انحاء اما تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل وتارة من جهة المقايسات
فان الزمان ليس ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قيس بالامور المباينة فيه واما باعتبار انه
بينه تحسب ذلك آنات فيكون في مسافات ليست نقرض عند ورود كل محرك آن اول من زمانه يعرض تغيير
في الزمان بالمقايسة فيعرض من ذلك ان يتكثر الزمان فيعرض من ذلك ان يتكثر الحركة فلا يكون مع الحركة
واحدة الزمان من هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد في ذاته يكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض
لحركات الفلك بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما لا يقطع
الاتصال قال ويشبه ان يكون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة فالباقي زمانا الذي يسمى نغمة
هو من هذا القبيل فان هذه النغمة تستعمل من جزئيات الطبيعيات وحدة احوالها انها ليست
يحدث من وقع المضراب من الوتر بل انما تحدث من وقع الوتر المدفوع بالمضراب من وضعه المنحرف
عند مفارقة المضراب الى وضعه الذي قد انحرف عنه بالقوة وهيئته يقرع ما ازاحه من الهواء فيصوت ثم لا يزال
مهتزا كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان تهدأ ويكون ذلك القرع مستحفظا لصوت مسموع على الاتصال

كان بالحقيقة متصلا كما سبق ولم يكن القطع من الصغر بحيث لا يحس اشبه شيئا بان وحدة الحركة بالشخص
واما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلثة اعني ما منه الحركة وما فيه ووحدة الاثنين الباقيين
اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
او المحرك او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلثة اعني المتحرك والمحرك والزمان بمنزلة عرضياتها
واختلاف المعروضات بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها بالنوع
كما عرفت بخلاف تعلقها بتلك الثلثة اعني المبدأ او المنتهى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها قال الشيخ
في طبيعيات الشفاء قد عرفت ان العرضية لماهية الاعراض انما هي النسبة العارضة اللازمة دون
المفارقة فاضافات الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة امور عارضة لها لا مقومة اياها فتقويم
الفصول والامكنة الاشخاص فليس يتعلق بالفصول الذاتية بل العوارض اللازمة فقد يختلف من جهة تلك
الازمنة بالنوع البتة بل بالشخص ان كان لا بد لها فاقسام متصل واحد ومتفارقة ما يختلف بالشخص دون
النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية منوعة فنفس الحركة تختلف نوعها باختلاف الامور التي يتقوم بها هوية الحركة
وهي ما فيه والجهة ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع واحد من هذه اختلفت الحركة في النوع فاما اذا اختلف
ما فيه واتفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة مثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى على الاستقامة
والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذلك اذا اتفق ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط تجب
اذا اختلف شيء من هذه في انه نوع في نفسه او في شرائطه واحواله واحدة فيتغير الحركة بها كانت الحركة
غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله **واختلاف المتقابلين** اي ما منه وما اليه **والمنسوب اليه**
اي ما فيه بعد ان اتحد كل واحد من الثلثة **يقتضي الاختلاف** اي اختلاف الحركة بالماهية كما عرفت
فاتحادها جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالماهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل في انه هل الحركة المكانية المستديرة
تخالف المستقيمة في النوع او تخالفها بعرض فانه يشبه ان يظن ان الاستقامة والانحناء من الامور التي
يعرض للخط لا من الامور التي هي فصول ويسبق الى الظن ان الخط الواحد يصح ان الاستقامة والانحناء
واذا كان ذلك كذلك يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم
الحركة على المستدير بالنوع وكذلك يشكل كحال الصاعد والهابط ويشبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف
الهابط في النوع من المبدأ والمنتهى من حيث هما طرفان لمسافة من حيث هما جهتان احدهما على المبدأ او الآخر

[illegible]



والمنتهى هو الاخير كما اشار اليه بقوله **فهو ضد تقابل الحركتين** معا فان المراد من السكون ما يقابل
الحركة مطلقا ثم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرء مع الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرء عليه الحركة كالسكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرء مع السكون هو الحركة وما يطرء عليه السكون هو الحركة اليه على
ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتادى الى السكون والشيء لا يتادى
الى مقابله فلا وليه رده ومنع الصغرى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والثاني منع الكبرى فان الحركة
تنتهي الى ضدها وهو مقابل قطعا قال الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد يظن ان فصل هل السكون الذي يقابل
الحركة من فوق هو السكون فوق او السكون اسفل فقد قيل ان السكون فوق ضد الحركة من فوق لا الحركة
الى فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق وقبيح ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا
له وان يكون الشيء يؤدي الى المقابل وضده فهذا موافق الا انا لم يتضح لي ان الشيء يؤدي الى مقابله
ليتبع انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لما جاز ان يؤدي وجود الحركة الى فقدانها ومن ينكر ان الحركة بالطبع
الى فوق فيحصل منه سكون بالطبع ولا شك ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها ولم يتضح لي ان
السكون فوق كمال الحركة بمعنى ان الحركة تستكمل بذلك بل انما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة
وعندي ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة تصح فيه الى ذلك الموضع او من ذلك
الموضع فان السكون ليس هو عدم الحركة من حيث هي الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك
الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي تصح في ذلك الجنس مطلقا فالساكن اذا احفظ اينا واحدا فهو ساكن في
ذلك الاين واذا احفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف واذا احفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار
ويستحيل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون ما دام ينتقل دون نقله ولا استحالة ونحوها وان كان
يجوز ان لا يكون ما دام ينتقل ونحوه ما دام الحركة في الوضع مثل ما مثل الفلك الذي لا يكون في ذلك اين آخر فانه من حيث الاين ساكن
ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفاء وهذا الذي ذكره ما لمعهن ان السكون حفظ النسبة كما في الاين
واما في غير الاين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر **وتنقطع**
اي السكون **لتنقطع ما فيه** قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان السكون ايضا مما يقع فيه مقابلة ومضادة
ما بسبب الامور التي تتعلق بمبدئه ومنتهى مكان ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون تضاد ما يظن انها السكون

الا انها ما اقتضت والضعف وجهات غاية تضاد والحركة فمن قريب نعم ان السكون والتشكل لا مدخل له في ذلك
الا ان هاهنا ما قد صح ان السكون لا يتعلق ببعيد ومشهور تشكلها ولكن يتعلق بالنسبة فيه ان يكون تضاد فيه
يحصل السكون تضاد وما فيه ينقسم الا بحسب تضاد ما يتعلق بكونه حيز ما بحسبه وبمكانه واشباه ذلك بحسب جزء ماه
وبالجملة تضاد ما يتعلق بجهة وقت ما يتعلق بامور اخرى مثل ان يكون مكانا ما او مكانا آخر فاذا هذا القسم
التضاد فاما قريب من السكون لا تغير من امر السكون شيئا حتى انه لو كان جسم يسكن فيه وجسم يسكون
متصلا لكان يعرض ان يسكن وهو واحد ويتغير ولم يوجب تغير السكون فيه وثبات ما عند السكون فيه
وثبات آخر يحصل السكون فيه واحدا بعينه لان هذا التضاد يتعين بذوات ما فيه السكون اولا بل تحت حدوده
اذا كان التضاد في ذات ما فيه مثل ان كان حجرا يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوق ومرة يسكن فيه اسفل
الذي يسكن فيه اسفل فاولى ان يكون هذا السكون تضادا والذي يسكون ضد والذي يسكون ويكون
السكون في المكان [illegible] في المكان [illegible] المسئلة الحادية عشر في تقسيم الكون الذي هو
جنس الحركة والسكون عند المتكلمين الى الطبيعي والقسري والارادي قال ومن الكون طبيعي
وقسري وارادي لان [illegible] الحصول [illegible] سواء كان [illegible] فذات الكائن
فالكون قسري والا فان كان مقارنا لشعور وارادة فارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة التي يتحرك بها الكون
انما يحصل عند مفارقة امر غير طبيعي [illegible] عن مقارنة الآلات والطبيعة [illegible] انتفاء
هكذا انها [illegible] من ان الطبيعة كانه غير طبيعية كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي فيقتضي طبيعته عوده
الى مكانه الطبيعي وذلك لان [illegible] الطبيعة الحركة انما يكون عند زوال
امر هو مقتض بالكون [illegible] الطبيعي لترد تلك الطبيعة بهذه الحركة الجسم اليه اي الى ذلك [illegible] الامر
هو مقتضى الطبيعة فيقف الجسم [illegible] الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا يكون الحركة الطبيعية
دورية لان الحركة الطبيعية كما عرفت هرب بالطبع من امر وطلب الامر والحركة الدورية هرب عن
ما طلب بعينه مع ان يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع [illegible] الحركة الطبيعية في [illegible]
[illegible] ما طلبه بالطبع لانا نقول قد عرفت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها
بل بمشاركة احوال غير طبيعية فتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم
الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها

بل حصلت



بل حصلت حالة اخرى [illegible] الحصول [illegible] حركة اخرى تقتضي الحركة الطالبة لتلك النقطة [illegible] الحركة الهاربة منها وقد
قسر بها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف والحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة المحرك
كتحريك الحجر [illegible] او يكون مع مفارقته كتحريك [illegible] الى فوق اما الاول فلا اشكال فيه واما الثاني
ففيه الخلاف قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الذي يكون مع مفارقة المحرك مثل الرمي [illegible] فان
لاهل العلم فيه اختلافا فان مذاهب فمنهم من يرى ان السبب [illegible] دفع الهواء المدفوع الى خلف المرمي [illegible]
[illegible] بقوة [illegible] ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء اقبل للدفع [illegible]
اسرع فيجذب معه المدفوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه
مدة الى ان يبطلها مصادمات تتصل عليه مما يماسه ويخرق به فكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي
والمصادمات فابطلت القوة [illegible] ميله الطبيعي ثم قال لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب من
يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او
القسري بالقسر [illegible] فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة وضعفا فمرة تكون شديدة ومرة
تكون اضعف [illegible] وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا بالقسر [illegible] وطبيعي السكون مستند الى
الطبيعة مطلقا او بشرط مفارقته امر كما كان في طبيعي الحركة المسئلة الثانية عشر في تقسيم الحركة الى البسيطة
والمركبة كما قال وبعرض [illegible] ومقابلها وهو التركيب للحركة والحركة البسيطة ظاهرة واما المركبة فان تركبت
من حركتين اما متضادتين كحركة النملة على سطح الرحى المتحركة الى عكس حركتها [illegible] او مختلفتين لا بالتضاد
كحركة الحجر المرمي [illegible] فانه يتحرك الى ذلك السمت بالقسر وهو يميل الى جهة تحت
بالطبع واما ان كانت حركتان متفقتين [illegible] في جسم واحد بالذات
خاصة اذ لا يتصور في السكون تركيب [illegible] مركبة من الطبيعي والارادي فان
مقتضاه انما هي الطبيعة [illegible] الارادة [illegible] التحقيق ان تركيب العلة لا يوجب التركيب في
الكل وان فرض لكل من العلتين اثر كما في الحجر المرمي الى تحت فان لكل من الطبيعة والقاسر فيه اثرا مع ان
حركته ليست مركبة بل شديدة المسئلة الثالثة عشر في ان الكون هل يتعلل بالكائنية ذهب ابو هاشم واتباعه
الى ان الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى آخر [illegible] من المتكلمين ذلك [illegible]
طائفة ان المعنى الذي يعلل به الكون انما هو الكائنية [illegible] الى بطلان هذا الوهم فقال [illegible] تعليل

الجنس سكون الذي هو جنس للانواع الاربعة وسلا انواعه الخمس من الاربعة بما يقتضي الحدود
اي بالكيفية دون الكاذبية فلذا هم معلقة بكون الشرطي الكون او الشيء من افاضه بالكيفية لزم الدور
البحث الخامس في الجنس الخامس من الاجناس التسعة المعروض بما قال الخامس متى
وهو النسبة الى الزمان او طرفه كان فيه الدين الى اخره هو النسبة هو النسبة الى المكان لكن
هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء فيه نفسه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فانه
كثيرا ما يقال انه متى قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف الشيء بشرط وقوع الشيء في الزمان او في
الآن مع انه اقسام الاول ان يكون الشيء واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فان لها هوية
اتصالية منطبقة مع الزمان المتصل الذي لا يعقل انها الا من الجزء المنقسم منها الثاني ان يكون واقعا في الآن
دون الزمان كالكون المتحرك في اثناء الحركة في حد من حدود والثالث ان يكون واقعا في الزمان وفي الآن
وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن منه كان آن الطرف وآن يفرض فيه ثاني
الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل في آن ويبقى ما بعده من منتصف الشيء في ذلك الزمان وفي كل آن
يفرض فيه بانه واصل كانه منتصف بذلك في الآن الاول الذي هو آن الطرف وثانيهما ان يكون واقعا في
الزمان وفي كل آن من آناته يفرض فيه ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطية فيقول
الاقسام الاربعة والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجي والمقابل لهذا القسم اعني الغير
التدريجي هو الكل واحد من الاقسام الثلثة الباقية والاول هذه الاقسام الثلثة اعني ما يكون وقوعه في
الآن دون الزمان هو المسمى بالدفعي صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد مر في مبحث اتصال الجسم
ثم ان الزمان ظاهر الهوية خفي الماهية اما انه ظاهر الانية فلان الناس كلهم يحكمون بان ههنا امرا متقدرا
بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد بينه الشيخ في الشفاء بوجوه منها من الواضح البين انه يجوز
ان يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيان معا واحدهما يقطع من انواع الاخر مسافة اكثر لاختلافهما بالسرعة
والبطوء ويجوز ان يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهي الى آخر الشيء والاخر
بعد لم ينته لاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال بين مبدء كل حركة الى منتهاها امكان قطع
تلك الشيء بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطوء وامكان قطع اعظم من تلك الشيء بالاسرع منها
وامكان قطع اقل منها بالابطاء وان ذلك يجوز ان يختلف البتة فقد ثبت بين المبدء والمنتهى امكان





مجرد وبالقياس الى الحركة والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك الشيء وفرضنا السرعة بعينها والبطوء
بعينه كان الامكان اخر من ابتداء تلك الشيء ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة
والبطوء وذلك بين هذا المنتهى المنتصف المفروض الان وبين المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف وبين
النصف متساويان وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا فيكون الامكان المفروض اولا
منقسما والامكان [illegible] فقد قال الشيخ في بيانه ان هذا الامكان فرضح انه منقسم وكل منقسم فمقدار او ذو
مقدار فهذا الامكان لا يخلو من مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقدار الشيء فكانت الشيء متساوية في المسافة
متساوية في هذا الامكان او مقدار المتحرك فكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار لكن ليس كذلك فهو
اذن مقدار غير مقدار الشيء وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة نفسها ليست ذات هذا المقدار
نفسه والا السرعة والبطوء اذ الحركات في انها حركات متفقة في الحركة وفي السرعة والبطوء مختلفة في هذا
المقدار وربما اختلف الحركة في السرعة والبطوء واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود مقدار الامكان
وفي الحركات بين المتقدم والمتأخر وفي ما يقتضيه مسافات محدودة ليس مقدار المتحرك ولا الشيء
ولا نفس الحركة وهذا المقدار لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقض مع مقدره
وكل متقض فاسد فهو في موضوع او ذي موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه
مادة المتحرك بلا توسط هيئة فانه ان كان مقدار مادة بلا واسطة لكان يصير به اعظم واصغر فاذن هو في الموضوع
بواسطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك
الهيئة في المادة يحصل في المادة مقدارا ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان
الى مكان او من وضع الى وضع بينهما فيكون [illegible] الحركة الوضعية وهذا هو الذي يسمى الزمان ذات
نعم ان الحركة يعرضها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يعرض فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من الشيء ذات
ما يكون منها في المتأخر من الشيء لكنه يتبع ذلك ان المتقدم في الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم
والمتأخر من الشيء معا ولا يجوز ان يعتبر ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في الشيء متأخرا ولا الذي
هو المطابق المتأخر منها فيهما متقدما كما يجوز ذلك في الشيء فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة
ما لها في الشيء ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث
لها في الشيء تقدم وتأخر ولها مقدار ليس بازاء مقدار الشيء والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة

او انقضت الى متقدم ومتاخر هو الزمان بل بالمسافة والا لكان الانتقال بحيث يحصل بالعدد ... والى بداءة الرسم

قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر اى

باعتبار التقدم والتاخر الذي اشار كما عرفت في كلام الشيخ والشارح العرشي حمل قوله باعتبار آخر على ان المراد

ان التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات على

ما عبر به المتكلمون واشار اليه المص كما مر في مبحث التقدم والوجه هو ما ذكرنا وانما تعرض المقولة اى قوله

ثبت بالذات للمتغيرات اى الحركات وما يتبعها وبالعرض لمعروضها كالاجسام فان ما لا تغير فيه

لا تعرض له باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا يفتقر وجوده معروضها اى معروض المتغيرات

وسلامة ما اليه اى الزمان والا لزم الدور لتقدم معروض المتغير على المتغير وتاخر الزمان عن المتغير لكونه مقدارا

لتغيره وهذا انما يتم في معروض الحركة المستقيمة للزمان دون معروضات سائر الحركات فتنبه والطرف

يعني الآن كالنقطة اى كان النقطة عرض حال في الخط حيث لا يتجزأ منه لكونها فصلا مشتركا بين الخطين

والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لا الكمن تعينها اليه لان التنصيف يكون تثليثا

والتثليث تخميسا ومع هذا القياس لكن الآن عرض حال في الزمان وليس بجزء منه لكونه فصلا مشتركا

بين الزمانين ولما كانت ههنا مظنة ان يتوهم انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط وعندنا

ما يدل على ان الزمان مركب من الآنات وان الآن جزء منه وهو ان عدم الآن دفعي لانه لو كان تدريجيا كالحركة

لكان وجوده فيه تدريجيا حالا بعد حال فكان للآن منتصف فاذا كان دفعيا كان في آن عقيب

مجاوره للآن وجوده والا لكان من الزمان الذي بين الآنين لا موجودا ولا معدوما وهو محال فاذا وجب تتالي الآنات

كان الزمان مركبا منه وهو المطلوب اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في الزمان لا دفعيا ولا تدريجيا وتقريره

انه انما يتم ما ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعيا كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجي

وقد عرفت الواسطة بينهما آنفا وهو ان يكون زمانيا لكن لا بمعنى ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان

كالحركة القطعية بل بمعنى ان يكون كالحركة التوسطية كما عرفت واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في

حدوث عدم الآن وهو دفعي آني قوله ان كل حدوث لا يكون الا آنيا بل من الحدوث ما هو نفس زماني ليس

آن اول على ما تقرر لحدوث الحركة التوسطية وحدوث عدم الآن من هذا القبيل وحدوث العالم بمسلك

حدوثه ... حدوث الزمان على ما مر مستقصى في مبحث حدوث الاجسام المبحث السادس في ...

من التقررات



من التقررات الشيخ ... قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين

احديهما نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض كيف تختلف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة

والانحراف والثانية نسبتها الى الاشياء الخارجة عن ذلك الجسم اما خارجة منه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان

بحسب انتصابه وهو نسبته فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانتكاس

وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو

محيط ومحاط يكون بالاعتبارين جميعا وفيه تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية

الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان الوضع قد يكون فيه تضاد وذلك

الهيئة الكائنة من وضع بعض الاجزاء الى جهات متضادة والجهات هي التي هيئة متضادة للهيئة المخالفة لها

كالاستلقاء والانبطاح وذلك اذا كانت الاجزاء لا تختلف بالعدد فقط بل بالطبع ومثال هذا ان

المكعب الذي ليست جهات له اختلاف بينها فاذا وضع وضعا حتى صار هذا السطح منه فوق وهذا تحت

سطحا لكلية آخر ثم جعل حتى صار الذي هو فوق هو تحت والذي هو تحت هو فوق فان حال جملة الوضع

في تناسب ما بين اجزائه محفوظة والمرة بالعدد وموضعه لم يخالف الوضع الاول بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع

مخالف لذلك الوضع بالعدد واما هيئة الجملة محفوظة ولم تخالف الوضعان بالبدل بالتخصيص الجزئي وذلك

لان الجهات من حيث كانت جهات نفسها والاجزاء والاطراف التي فيها من حيث التي كانت لم تخالفها بالانواع

بل بالعدد وكما ان لو كان بدل المكعب ... به الاجزاء متغيرة او ان تقتضيا ... فيهما ...

وكل فان هذين الامرين مختلف فان هذا الاول وضع وهيئة حاصلة من حصول ... كذا وحصول

رأسه كذا وهذا الثاني مخالف لذلك لا بسبب ان الساق والرأس انما يختلفان بالعدد فقط بل هما

يختلفان بنيه من الطبع والطبيعة فاذا كان الامران طبيعيين متخالفين وبينهما غاية الخلاف وموضوعهما واحد

فهما متضادان واما هناك فانما كان يخالف بخصوصية الجزئية دون الحد واذا كان السطح ما منه فوق فصار

تحت فصار الاخر فوق وذلك السطح انما يغاير السطح الاخر بالعدد ومغايرة ليست في حدين والاضداد هي

التي لها طبايع متباينة ... ما يتخالف بالنوعية لا بالشخصية وان كان الجسم لا يجتمع فيه التباين

الحادث ... من حيث هو ذلك ... الاسفل والسافل الاعلى ... من حيث هو ... متعاقبان

على موضوع واحد وليسا يتضادان ان ليس بينهما غاية الخلاف والاختلاف بامر داخل في الفوقية كالذي كان

لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي وهذا الوضع الشخصي ويتعاقبان فيه فيجب متضادين اذ ليس فيهما غاية
الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انتهى وتشديده وتضعيفه ما هو ظاهر في الانتصاب والركوع قال
الشيخ بعد بيان التضاد في الوضع ما نقلنا بهذه العبارة وبعد ذلك فان الوضع يقبل الاشد والاضعف
مع كونه يقبل الاين الا بعينه مع كونه المقبول الاين وهذا اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ونقول ان
الاين فيه تضاد وكان سائر المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان
الذي عند المركز لا يجتمعان وهما يتعاقبان وقد يعد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف اذ قد
يصار من احدهما الى الآخر قليلا قليلا ويكون المتغيران متضادين وقد يكون هناك اين متوسط بينهما وايون اقرب
من الطرف الفوقاني في معنى الفوقية وايون من جهة الارض بخلاف فيكون في طبيعة الاين من جهة الارض جهة
جنسية اين بين خواص نوعية واضافتها بعض ان يقبل الاشد والاضعف فان الاينين كلاهما فوق فان
احدهما اشد فوقية ففي هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق بسط او تحت بسط او كون
في اي مدرسة بسط او الكون في المكان مطلقا فلا يقبل اشد واضعف انتهى البحث السابع في الجنس السابع
ما قال السابع الملك ويقال له الجدة وله بيد وبغير ايه نسبة الجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور
التي تجعل كالانواع لها انواعا لها بل انا ابى حسبها باشتراك الاسم او تشبيه وكما يقال الشيء من ان الشيء
في النفس والنفس الى الشيء والشيء مع الشيء والا امر سببا يوجب ان تكون مقولة الجدة جنسا لتلك
الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم ثم قال
ما حاصله انه ان احتيل في تطويع هذه المقولة وصير نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه
كالتقمص والتسلح والتنعل ففيه مجال ويزول التشكيك ويكون منه جزئي ومنه كلي والجنس يكون منه ذاتي
كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه لكن ليس هذا المعنى من القدر ما يعتد به [illegible]
المقولة والله محصل معناه فقال وهو نسبة التملك ولعل المراد هنا هو التفسير الذي ذكرناه وهو
الاحتمال المذكور في كلام الشيخ وفي نسخة شرح العلامة قوله ولعل الحق الاحالة المنقول عنها
بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله البحث الثامن في الجنس الثامن والجنس التاسع
كما قال التاسع ان يفعل وان ينفعل اي الجنس الثامن ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره مع اتصال ٢ الثامن ٢

فار



فاركما دام السخن يسخن ما دام اليسخن والجنس التاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء من غيره كذلك مع اتصال
تأثر كما دام التسخن يتسخن ما دام يسخن قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فنوعها في تصور الهيئة
[illegible] الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعدها بالنسبة في الحد الذي يكون سببها من الكيف او الكم او الاين او الوضع
بل ما يزال يفارق مع اتصاله بها الشيء شيئا ويتوجه الى شيء ما دامت موجودة كالتسود ما دام يتسود
والتبيض ما دام الشيء يتبيض والتحرك من مكان الى مكان فالشيء الذي فيه هذه الهيئة مع اتصالها
فهو منفعل وحاله هو ان ينفعل والشيء الذي منه هذه الهيئة مع اتصالها فهو من حيث منسوب اليها في له
هو ان يفعل ثم قال واعلم انه انما قيل ان ينفعل وان يفعل ولم يقل انفعال وفعل لان الانفعال يقع قد
يقع على الحاصل الذي قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال في هذا الثوب احتراق اذا حصل مستقرا ويقال انفعال اذا
كان الشيء بعد في الحركة كالقطع الذي هو الفصل فربما يقال عند استكماله وقد يقال حين ما ينقطع اما لفظة
انه ينفعل انه يفعل فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة يقبل التضاد فان التوجه من
ضد الى ضد مخالف بالحد للتوجه من ذلك اليه وموضوعهما واحد وبينهما بعد الخلاف وذلك مثل التسود والتبيض
البياض والتسخن والتبرد [illegible] فانهما تقبل الاشد والاضعف اما من جهة القرب الى الطرف الذي
هو السواد فان القريب من ذلك وهو منه يبلغ اليه من السواد بل بالقياس الى التسود الذي هو [illegible]
السواد وفرق بين الاسود وان الحاصل الفاتر وبين السواد فان التسود ينفعل مع انه غاية حركة [illegible] السواد
لا يحتاج في تعقله سوادا والى انه يفعل حركة اليه فاعلم ان تسودا يكون اشد من تسود اذا كان اقرب من الامر
الذي هو الطرف [illegible] السواد الذي هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة ومنهم الامام الى ان ثبوت
ما بين المقولتين انما هو من الامور [illegible] كل منهما الى مؤثر له ثم تأثر آخر وهكذا
الى غير النهاية فاختار المص هذا المذهب فقال والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل واجرى [illegible]
ما في شرح المقاصد هو انما يلزم ذلك لو كان كل تأثير وتأثر حاصلا [illegible] الى زمان من قبيل
ان يفعل وكذا تأثر وحصول الشيء في الذهن من قبيل ان ينفعل بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال
مع الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير
والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا
وهنا قد تم مباحث الاعراض بفضل الله وتوفيقه ومنه واحسانه [illegible] قد انقطع الى هنا

كلام المصنف والشارح رحمهما الله في المقصد الثاني في الجواهر والاعراض ويتلوه المقصد الثالث في اثبات الصانع
وصفاته وآثاره وافعاله والنبوة والامامة والمعاد وقد وقع الفراغ من تسطيره في يوم الجمعة الثامن عشر من شهر
جمادى الآخر من شهور سنة ثمانية وستين بعد الالف من الهجرة النبوية وانا العبد المذنب الخاطي محمد بن [illegible]
رحمهما الله العزيز الغافر

٣٦١

/٢